سلسلهٔ انتشارات انجمن آثار ملی
یادگار جشن هزارهٔ ابوعلی سینا

پنج رساله

تصنیف

شیخ رئیس ابوعلی سینا

با مقدمه و حواشی و تصحیح

دکتر احسان یارشاطر

تهران ۱۳۳۲ شمسی - ۱۳۷۳ قمری



تصویر ابن‌سینا که انجمن آثار ملی پذیرفته است

سلسلهٔ انتشارات انجمن آثار ملی

یادگار جشن هزارهٔ ابوعلی سینا

پنج رساله

تصنیف

شیخ رئیس ابوعلی سینا

با مقدمه و حواشی و تصحیح

دکتر احسان یارشاطر

استاد دانشگاه

تهران ۱۳۳۲ شمسی - ۱۳۷۳ قمری



تصویر ابن سینا که انجمن آثار ملی پذیرفته است

سلسلهٔ انتشارات انجمن آثار ملی

یادگار جشن هزارهٔ ابوعلی سینا

پنج رساله

تصنیف

شیخ رئیس ابوعلی سینا

با مقدمه و حواشی و تصحیح

دکتر احسان یارشاطر

استاد دانشگاه

تهران ۱۳۳۲ شمسی - ۱۳۷۳ قمری

پنج رساله

۱ - مقدمه

۲ - رسالة فی لغة ابی علی ابن سینا

۳ - تفسیر سورة توحید

٤ - تفسیر سورة فلق

٥ - تفسیر سورة ناس

٦ - رسالة بعض الافاضل

بنام خدا

دیباچه

این کتاب مشتمل است بر پنج رسالهٔ فارسی وعربی ، بدینقرار :

۱ ـ « **رسالة فی لغة ابی علی بن سینا** » ، بعربی ، که منتخبی است از کتاب « لسان‌العرب » ابن سینا .

۲ ـ سه رساله فارسی در تفسیر « **سورهٔ اخلاص** » و « **سورة فلق** » و « **سورهٔ ناس** » که ترجمهٔ رسالات عربی ابن سینا در تفسیر این سه سوره است .

۳ ـ « **رسالة بعض الافاضل الی علماء مدینة السلام فی مقولات الشیخ الرئیس** » ، بعربی ، که باحتمال قوی از آثار ابن سیناست .

درخردادماه ۱۳۳۲ انجمن محترم آثار ملی که بمناسبت جشن هزارهٔ ابن سینا بانتشار قسمتی از آثار شیخ دست زده بود از نگارنده خواست تا رسالات مزبور را بامقدمه و تصحیحات و حواشی لازم بطبع برساند . هرچند اینجانب خودرا شایستهٔ چنین وظیفه‌ای نمیدیدم و اندك مایهٔ خودرا درخور اقدام بچنین مهمّی نمیدانستم ، بشوق انجام خدمتی و بامید مساعدت دوستان دانشمندی که وعدهٔ افادت ومدد فرمودند دستور انجمن را پذیرفتم ، خاصه آنکه تشویق جناب آقای علی اصغر حکمت ، رئیس هیئت مدیرهٔ انجمن آثار ملّی نیز نگارنده را قویدل کرد .

در تصحیح رسالات عربی بخصوص از افادات دوست دانشمند محقق آقای جلال‌الدین محدّث برخوردار بوده ام . هم چنین از راهنمائی و تذکرات دوست فاضل گرامیم آقای عباس زریاب خوئی ، رئیس کتابخانهٔ مجلس سنا ، فایده برده ام . نیز مدیون مساعدتهای گوناگون آقای دکتر یحیی مهدوی ، استاد فاضل دانشگاهم که درمدت طبع رساله ازهیچ نوع کمك علمی مضایقه نفرمودند و نسخهٔ عکسی رسالهٔ « قضا وقدر » را نیز مدتها دراختیار اینجانب گذاشتند .

رسالات عربی‌را برای سهولت‌استفادهٔ مبتدیان مُعرب کردم ، وباتکاءِ مساعدت وراهنمائی دوستان فاضلی که دراین‌باب مدد کردند ازپذیرفتن این‌خطر روی‌نگرداندم . هریك‌ازرسالات مصدّربمقدمه‌ای درتعریف‌رساله و نسخ آن و توضیحات لازم دیگر است . امید آنکه درنظر دانشمندان کریم و خطاپوش مقبول آید .

ا ٠ ی

رسالة فى لغة ابى على بن سينا

مقدمه

این رساله منتخبی است از کتابی بنام « **لسان العرب** » در لغت که **ابن سینا** تألیف نموده بود ولی باتمام و انتشار آن توفیق نیافت.

گزینندهٔ این منتخب در مقدمهٔ آن چنین میگوید: « **شیخ الرئیس ابوعلی بن سینا** کتابی درلغت تألیف کرد، مشتمل برچند جزء، وهرجزء مشتمل بر چند فن، وآن کتابی نادر است، ومؤلف درآن ترتیبی نیکو اختیار کرده. ولی این اثر پایان نیافت و ابن سینا آنرا از سواد به بیاض نیاورد. در این تألیف ابن سینا از شیوهٔ اهل لغت تجاوز نمود، و مانند ایشان الفاظ را حصر نکرد، بلکه بروشن ساختن مقتضای لغات و فرق میان مقتضای معانی آنها نیزپرداخت. من قسمتی ازین کتاب را، درحدود صد و سی ورق بخط وی دیدم. نوشتن همه آن امکان نیافت ولی بعضی فصول و برخی نکته های عجیب آنرا برگزیدم... »(۱)

ابن ابی اصیبعة نیز در **طبقات الاطباء** ازین کتاب نام میبرد. گفتار او نیز مؤید قول صاحب رساله است: « کتاب **لسان العرب** را ابن سینا در اصفهان تألیف کرد، ولی هرگز آنرا به بیاض نیاورد و از آن نسخه یا مثلی در دست نیست. من ببرخی ازین کتاب برخوردم، وآن کتابی است در تصنیف غریب» (۲)

---

(۱) برای متن عربی به صفحهٔ ۷ همین کتاب رجوع شود.

(۲) متن عربی اینست: « کتاب لسانِ العرب فی اللغةِ، صنّفه باصفهان، ولم ینقله الی البیاضِ، ولم یُوجدله نسخة ولامثله، ووقع الیّ بعضُ هذاالکتاب، وهوغریبُ التصنیف». عیون الانباء فی طبقات الاطباء، طبع مصر، ۱۸۸۳، جلد دوم، ص ۱۹. بیان ابن ابی اصیبعة را نخست آقای دکتر یحیی مهدوی بنگارنده تذکر دادند.

از این منتخب پیداست که ابن‌سینا لغات را برحسب موضوع مرتب کرده بوده است، چنانکه در این رساله فصولی در فرق مذهبی، جنّ و انواع آن، کتب انبیاء، قضا و قدر، صحابهٔ پیغمبر، مهاجرین و انصار و زهد وعبادت دیده میشود. فصل قضا وقدررا ظاهراً ابن‌سینا بصورت رسالهٔ جداگانه نیز انتشار داده‌است، زیرا عین آنچه دراین منتخب آمده ضمن مجموعه‌ای متعلق بکتابخانهٔ ایاصوفیهٔ اسلامبول (شمارهٔ ۴۸۴۹) نیز که آقای **دکتریحیی مهدوی**، استادفاضل دانشگاه، ازآن عکس گرفته‌اند بصورت مستقل دیده میشود.

اماهمین‌فصل بصور دیگر نیز درآثارشیخ‌آمده. چنانکه در دومجموعهٔ خطی، از نسخ اهدائی آقای **سید محمد مشکوة** بدانشگاه تهران، این فصل در ضمن جوابهائی که **ابن سینا** بسؤالات **شیخ ابوسعید ابی‌الخیر** داده است مندرج است(۱).

در مجموعهٔ خطی متعلق بکتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار، بشمارهٔ ۱۲۱۶، این فصل‌جزءِ رساله ای‌است که عنوان آن چنین‌است:

«رسالة فی القضاء والقدر والمشیّة للشیخ الرئیس قدس‌الله سره»، وباین عبارت آغاز میشود:

«سأل بعض‌الناس الشیخ الرئیس ابی علی‌بن سینا عن معنی القول القول الصوفیة: من عرف سرّ القدر فقد الحد».

---

(۱) دربن باره رجوع شود به «فهرست آثار ابن سینا» تألیف آقای دکتر یحیی مهدوی، تهران ۱۳۳۳، صفحات ۹ و ۱۰. و همچنین به «فهرست کتابخانهٔ اهدائی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانهٔ دانشگاه تهران»، جلدسوم، تألیف آقای محمد تقی دانش پژوه، تهران ۱۳۳۲، ص ۱۷۰ وبعد.

پس ازجواب شیخ دربارهٔ قدر، عبارات ذیل آمده: «و کتب الیه ایضاً، قدس‌الله روحه العزیز: وجزاك‌الله عنّا خیراً، فهمت ما کتبه المولی افضل المتأخرین سوّمه الله بسیماء السعادة والسلامة و توّجه بتاج العزّ والکرامة فی سرّالقدر، و ما الیق بهذا الموضع حقیقة قضاء الله تعالی. فان تفضّل المولی بازالة الاشکال فزیادة انعام. فکتب الشیخ‌الرئیس: قضاء الله..»

در مجموعه خطی دیگر متعلق بکتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار، بشمارهٔ ۲۹۱۲، نیز نظیر رسالهٔ فوق دیده میشود، ولی عنوان آن چنین است: «رسالة الشیخ فی تحقیق القدر والقضا» واینطور آغاز میشود: «وسأل ایضاً قدس سرّه عن معنی‌قول‌الصوفیّه..». مقدمهٔ جواب در بارهٔ قضا همان است که در مجموعه شمارهٔ ۱۲۱۶ آمده.

از اینهمه چنین بنظر میرسد که ابن سینا مقالهٔ خود را درباب قضادر بیش از یك‌جا بکار برده، و محتمل است که نخست آنرا در پاسخ سؤال **ابوسعید ابی‌الخیر** آورده و پس از آن آنرا در **لسان‌العرب** نیز مندرج ساخته باشد.

نسخی که در طبع این رساله مورد استفادهٔ اینجانب بوده است عبارتنداز:

۱ــ **نسخهٔ م** = مجموعهٔ خطی متعلق بکتابخانهٔ ملّی ملك، بشمارهٔ ٤٦٩٣. این مجموعه نسخه‌ایست جدید وبی‌تاریخ ومشتمل برسی‌وسه رساله ومقاله فلسفی وکلامی وجزاینها. نسخهٔ منتخب لسان‌العرب نسخه‌ایست بدون‌اعراب و بنهایت مغلوط، و بسیاری ازکلمات آن بی نقطه ولایقرأ است. جز در موردفصل «قضاوقدر» این‌نسخه تنها نسخهٔ مورد استفادهٔ نگارنده بوده‌است.

۲ــ **نسخهٔ ت** = نسخهٔ‌عکسی مجموعهٔ‌خطی کتابخانهٔ ایاصوفیهٔ‌اسلامبول،

بشمارهٔ ۴۸۴۹، متعلق بآقای دکتر یحیی مهدوی که فصل « قضا وقدر » در آن مستقلاً ضبط شده و چنین آغاز میشود: « بسم الله الرحمن الرحیم تمّم بفضلك. قضاءالله هو حکمه الاوّل... »، وباین عبارت پایان می یابد: « تمّت رسالة القضا لابی علی رحمة الله علیه ». این نسخه تاریخ ندارد ولی قدیمتر ازسال ۶۹۸ هجری است که در آن مجدداً مقابله شده است. این نسخه بخط نسخ روشن نوشته شده قدیمتر ودرست تر ازسایر نسخ است.

نسخهٔ عکسی مزبور راآقای دکتر مهدوی با کمال کرامت در اختیار نگارنده گذاشتند، ودر مورد فصل قضا وقدر آنرا اصل قرار دادم.

۳ ـ **نسخهٔ س** = مجموعهٔ خطی متعلق بکتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار بشمارهٔ ۱۲۱۶، مکتوب بسال ۱۲۷۷ هجری. این نسخه فقط درمورد فصل قضا وقدر مورد استفاده قرار گرفت.

٤ ـ **نسخهٔ ش** = مجموعهٔ خطی متعلق بکتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار، بشمارهٔ ۲۹۱۲، مشتمل بر هفتاد وشش رساله، که نسخه‌ای است جدید. این نسخه نیزفقط در مورد فصل قضا وقدر مورد استفاده قرار گرفت.

درقرائت وتصحیح متن این رساله و مُعرب ساختن آن مدیون مساعدت گرانبهای دانشمند فاضل آقای **جلال‌الدین محدث**‌ام که بالطف بیدریغ نگارنده را دراین مقصود یاری کردند ودرگشودن مشکلات راهنماشدند. در حقیقت اگر مدد ایشان نمیبود این مقصود بانجام نمیرسید.

تصحیحاتی که درقرائت متن صورت گرفته قیاسی است. امابرای آنکه خواننده بتواند در موارد تردید خود باصل رجوع کند، گراور عکسی نسخ اصل را نیزضمیمه کردم، وازذکرتفاوت نسخهٔ اصل بامتن مصحّح که مستلزم نقل کلمات لایقرأ بود خودداری نمودم. ولی درفصل « قضا وقدر »

که نسخ متعدد دردست بود بتفاوت نسخ درحاشیه اشاره کردم .

هرچنددر تصحیح این رساله مدیون مساعدت وارشاد آقای جلال‌الدین محدث‌ام، مسئولیت هرگونه خطا درقرائت وتصحیح متن بعهدهٔ نگارنده‌است .

کلماتی که در نسخهٔ اصل لایقرأ یا مغلوط بوده و در آنها تصحیحی بکار رفته با علامت ستاره (*) مشخص نمودم تا خواننده آگاه باشد وبا مراجعه بمتن اصلی ازبکار بردن علم خویش درقرائت بازنماند .

فهرستی از کلماتی که در این رساله تعریف شده بآخر رساله افزوده شده است .

رسالة فى لغة [ابى] على بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

كانَ الشيخ الرئيس ابو على بن سينا صَنَّفَ كِتاباً فى اللُّغةِ سَمّاه «*لسان العرب»، وجَعَله كُتُباً عِدّةً، يَشْتَمِلُ كُلُّ كِتابٍ منها على فُنونٍ. وهو كِتابٌ نادرٌ، قَدْ جَعَلَ له ترتيباً حَسَناً، غيرَ أنّه لَم يُتَمِّمْ وَلَم يُخرِجْه عن المسوّدةِ الى البَياضِ. و قد تَخَطّأَ عن حَصْرِ الالفاظِ على عادةِ اَهلِ اللُّغَة الى الإبانَةِ عن مُقتَضياتِها و الفرقِ بينَ ما *يَقْتَضِيه من معانيها. و قد رَأَيتُ طَرَفاً من هذا الكتابِ بِخَطِّه، مقدارَ مائةٍ وثلاثين وَرَقةً. فَما *تَمَكَّنتُ مِن تحريرِها، فأَنْتَخَبْتُ مِنه فُصولاً و نُكَتاً عَجيبةً، والله تعالي الموَفِّقُ والمُسدِّدُ وَالهادِى المُرشِدُ، وهُو حَسْبى.

المشابَهَةُ اتّفاقٌ فى الكيفيّة وما يَجرى مَعها. والمُساواةُ اتّفاقٌ فى الكمّية. والمُحاذاةُ والموازاةُ اتفاقٌ فى المصه (١)

---

(١) كذا فى الاصل. لعلّ الوضع او الجهة: «الموازاةُ، بالزاءِ المعجمة، عند الحكماءِ و المتكلّمين هى الاتّحادُ فى الوضع» كشّاف اصطلاحات الفنون، لمحمد اعلى بن على التهانوى (كلكته ١٨٦٢) ص ١٥٢٥. وايضاً: «المحاذاةُ عند المتكلمين والحكماءِ الاتحادُ فى الوضع بالقياس الى ثالث، و تُسمّى موازاة ايضاً» ص ٣٩٤

والمُماثَلَةُ والمُشاكَلَةُ اتّفاقٌ في الذاتِ. والمُواطاةُ اتّفاقٌ في العَزمِ.

فصل - يُقالُ «صَبا من دينٍ إلى دينٍ»: خَرَجَ. ومنه *الصابِئةُ، وهُم بالحقيقةِ في الأصلِ قومٌ من اليهود، مالوا الى دينِ عَبَدَةِ الأصنامِ والكواكبِ؛ ولَعَلَّ سُكّانَ **البطائح** مِنهم.

وأما الحَرّانيّون فليسوا مِن *الصابئين الّذين في القرآن في شيءٍ، لكنّهم *لَقِبوا الى أنْ *يتلقّبوا به *ليستحقنوا دماءهم و *يسبلوا على أنفسِهم *سِترَ الذمّة.

فصل - الجِنُّ هم خَلقُ اللهِ مستورون، ليسوا في ركاشبح (؟)(1) الملائكة، سُمّوا جِنّاً لاجتنانِهم. و هم ايضاً ارواحٌ لطيفةٌ لا تنحصِرُ انحصارَ الأجسادِ الكثيفةِ. وقد قيل إنّهم قبائلُ ثلاثة: «جنّ» و «حِنّ» و «بِنّ»؛ اقوالُهم(2): «الجِنُّ» ثمَّ «الحِنُّ» ثم «البِنُّ». وانّ ابليس كانَ من الجِنّ. والشّياطينُ كَفَرَةُ الجِنِّ و عُصاتُهم. والعِفريتُ المَرَدَةُ من الشّياطِين. و جميعُ ذلكَ خَلقُ الغالبُ في أمشاجِهم النارُ، كما أنّ الغالبَ في أمشاجِنا التُرابُ،

(1) كذا في الاصل.

(2) كذا في الاصل. لعلّ: اوائلهم.

و قُدْرة الله واسِعة. والجِن يُقالُ [له]* الخافى ويُقال له الخيال، لانّه لا يَظْهَرُ الّا خيالاً، وهو الطّيف، والطايف ايضاً. ويُقالُ للشيطان رجيمٌ، لانّه يرجَمُ بشهابِ القَذْف اذا تَسمّع (١) الى الملأ الأعلى. والغولُ شيطانُ الطُرُقات.

كتب الانبياء والنبيين – الفُرقان كِتابُ الله المُعجِز، و هو القُرآن. وقد تقدّمه للانبياءِ كتبٌ ليس يَصِحُّ نسبةُ الموجودِ فيها الا التوريةُ والانجيلُ والزبورُ، مع التحريفِ الكثير فيها، الّذى يَشْهَدُ به عُقولُ ذوى البصيرةِ. وقد تكلّف اهلُ اللُغةِ انْ يدلّوا على اشتقاقِ التوريةِ والانجيلِ، وهذا بَعيدٌ، فانّهما اسمانِ مُعرّبان. وامّا الزبورُ، فهو اسمٌ عربىٌّ، وليس *معرّباً عن عِبْريٍّ او سوريٍّ، واشتقاقه من الزَبْرِ. فَمن شاء انْ يَسمَعَ ماقيل في* اشتقاقِ التوريةِ والانجيلِ فَليتأمّل ماقُلناهُ فى كتبِ النَبأ (٢)

وامّ الكتاب، قد تدلُّ به تارةً على فاتحةِ الكتابِ و تارةً على الكتابِ الاوّلِ الّذى فى اللوحِ المَحفوظ. السُوَرُ مُسمّاةٌ من

(١) لعلّ: يَسّمّعُ، بقرينة قوله تعالى: لا يَسّمّعون الى الملأ الاعلى. سورة الصافّات، آية ٨

(٢) كذا. لعلّ: فى كتاب نبأ.

السورة ، وهى الـلامة .

واما كُتُبُ النبيّين فمِثْلُ كتابِ * الأُستا و الزَنْد و البازَنْد لزردشت الاردبيلى الاحسب(؟)(١) ومِثْلُ كتابِ انكليُون وسِفْرِ الأسْفار لمانى * الزرّاق (٢)* الثَنوى، وهى كُتُبٌ بعيدةٌ عن أنْ تُناسِبَ كُتُبَ العُقلاءِ ، فَضْلاً عن كُتُبٍ بان(؟)(٣) بِها الأنبياء . و * الرواسيمُ كُتُبٌ كانت فى الجاهليّة .

القضاء والقدر ـ « قضاء » الله هو حُكْمُهُ الاوّلُ الواحدُ الّذى يَشْتَمِلُ على كُلِّ شَىْءٍ ، يَتَفَرَّعُ عنه كلُّ شَىْءٍ على مَمَرِّ الدهر (٤) . و قَدَرُه تَرْتيبُه انبِعاثَ الاشياءِ عن ذلك القضاءِ الاوّل شيئاً بعد شَىْءٍ ، كما قال : « و ما نُنَزِّلُه الا بقَدَرٍ معلوم » (٥) . وقد نَطَقَت الكُتُبُ الالهيّةُ المقدّسةُ كُلُّها بِتَصْديقِ القَضاءِ والقَدَرِ ، وجميعُ أهْلِ التَمَسُّك (٦) قالوا به . و ان كانَ النَّهىُ عن تَجَسُّسِه و تَعَرُّفِ كَيفيّته و كَمّيّته شامِلاً لأهلِ الأديان كافّةً ، اذ كانَ (٧) سِرّ الله تعالى فى

(١) كذا . الاردبيلىّ الاصل ؟
(٢) او الزنديق ؟
(٣) كذا . جاء ؟
(٤) فى نسخة س و ش : الزمان .
(٥) سورة الحجر ، آية ٢١
(٦) فى نسخة س و ش : الملل .
(٧) نسخة م : اذ ذلك .

خَليقَتِه ، إنّما هو يَستَبِدُّ (١) هو تعالى بِمَعرِفَتِه . فلا يَعلَمَه الاهو ، والّامَن اختَصَه مِن خَلقِهِ بِه (٢) .

وامّا المُنشَحِطون الّذين يَهوَون اَن يَجُرّوا الديانات إلى *ملازَمَةِ (٣) عُقولِهم المُخدَجةِ الّتى لم تَفطَن ولَم تَتَيقَّن ولم *تَفِدْ ولم *تَستَفِدْ ولم *تَرِبَّ *لِمِثلِ ذلكَ فَإنّهم يَحسِبون أنّ فى الاقرارِ بالقَدرِ تَجويرَ الرّبِ تعالى ، ثم لا يَنفَكّون عَن القَولِ بالدّواعى والصَوارِف وايجابِها ارادات للأنفُس (٤) المُتّصِلة ايجابُها (٥) بايجابِ الأعمال. ثم اذا *عُزِيَت الدَواعى والصَوارِف الى مَناجِمِها ، و نُسِبَت إلى أوائِلِها ، و بُحِثَ عن اسبابِها ، واستُقصِىَ الحالُ فى مباديها [لَم تَزَلْ] (٦) إلى تراقٍ (٧) إلى أسبابٍ قَدَّمَها (٨) خالقُ الخَليقَةِ و نَظَمَها صاحِبُ التَدبيرِ الأوّل وسَنّاها (٩) مَن لَهُ الخَلقُ والأمرُ ، وعلمَ فيما [لَم] (١٠) يَزَلْ أنّ اَوّلَها يَستَتبِعُ ثانيَها ، وسابِقَها يَستَتلي لاحِقَها ،

(١) فى نسخة س و ش : يستند. (٢) نسخة س : من خصه به من خلقه .

(٣) فى الاصل : ملافعه . فى نسخة س و ش : ملازمة .

(٤) نسخة ت : الانفس . (٥) نسخة م : اتمامها . (٦) بناءً على نسخة م .

(٧) نسخة س : استعصى الحال فى مراتبها التى تراقى . نسخة ش : التى تترقى.

(٨) نسخة ش : قومها . (٩) نسخة س : هياها .

(١٠) نباءً على نسخة م و س و ش .

و أنّ نِظامَها يَستَمِرُّ الي ايجابِ اراداتٍ شتّى و إعمالِ أخيافٍ و حركاتٍ متعانِدةٍ و مُزاوَلاتٍ متقابِلة و نتائجَ حميدة و ذميمة وعواقبَ رشيدة و غويّة .

وما نقصَ [١] الخالقُ الاوّلُ لِذلك خلقَه ، ولا بدّلَ حكمَه ، ولا بالى بمايكون ، بل خلقَ [هؤلاء] [٢] للجنّةِ ولَم يُبالِ ، و اولئك لِلنّارِ ولَمْ يُبالِ ، لتعلمَ أنّ مشيّتَه لاتُجارى بِحُكمِ العُقول التى لم تلقح بِلقاحِ الحِكمةِ ولم تُغايَرْ بمغابير [٣] الأحلام التى لم تُثقّفْ [٤] بِثِقاف البصيرة . فانَّ الفِطرةَ العامّيّة [٥] والقرائحَ السوداويّة والقياساتِ المُتعارفة من الجُمهورِ فيما يَستحسِنونَ و يَستقبِحونَ لاتُناسِبُ مَذهبَ سلطانِهِ ، ولاتَلتفِتُ [٦] لِفتةَ كِبريائِهِ ، وليس شأنُه شأنَ غيره ، ولا حُكمُه حكمَ ما سِواه ؛ جَلَّ عن ذلك ، « لايُسئَلُ عمّا يَفعلُ وَهُم يُسئَلون » [٧]

---

(١) نسخة س : ماتقتضى . نسخة ش : مايقضى . (٢) بناءً على نسخة م .
(٣) كذا فى نسخة ت و م . نسخةس: لم يغاير بمغاير. لعلّ : لم يغاور بمغاوير، او لم يقايس بمقاييس؟ (٤) نسخة س : لايتثقف . (٥) فى الاصل : الفطرة العامّة . (٦) نسخة س : لايلفت . (٧) سورة الانبياء ، آية ٢٣ . فى آخر هذا الفصل فى نسخة ت هذه العبارة : « تمّت رسالة القضاء لابى على رحمة الله عليه » .

فصل فی امر الصحابة رضوان الله علیهم اجمعین — : الصحابةُ عَشرةٌ مِنْ اَصحابِ النّبیّ، شهِدَلهُم بالجنّةِ (١). و **ابو بکر الصدیق** سیّدُ الصحابةِ، و علیّ بن ابی طالب سیّدُ اَهلِ البیتِ، و ابو بکر و عمر وَزیرا رسولِ الله صلّی الله علیه، وخلیفتاه، والّذان نصرا الاسلامَ فی حیاتِه وبعدِه. و علی بن ابی طالب اَخوه و *خَتَنُه ومِنْ نَفْسِه و وَصیّه. وکانَ بینَه و بینَهما غیرُ ما *یتنو له المُبتَدِعونَ علیهم. فکانُوا اِخوةً فی الله حرصاً علی مَصْلَحَةِ عِبادِالله فی دینِ الله. والعاقِلُ من اَصاح لهذا السول لعلبه بعدداته وقصوره(؟) (٢)* العُصبة *المُضلة عَن بیانِه، بَلْ (٣) جرتْ بینَهُم *منافساتٌ فی امورٍلَمْ تَبلغْ *بفَصْمِ العِصَمِ و بِقطعِ الاسبابِ. ویدعوا الی *المنابَذةِ والمخالَعةِ وسلّم فیما اَجمعوا علیه فی عَقدِالدّین و نُصرتِه، الّاالّذینَ بَغوا مِنْ بَعدِهم، امرُهُمْ الی الله وصحابةِ رَسولِ الله صلّی اللهُ علیه و آله و سلّم.

فی *بیان (؟) المهاجرین والانصار — : فالمُهاجِرونَ هُمُ الّذین هاجَروا مَعَ هِجرةِ رَسُولِ الله صلّی اللهُ علیه و آله و بعدَها مِن مکة الی مدینة. فَصاروا اِلیه و اَقاموا عِندَه. وقد کانتْ قَبلَ ذلکَ هجرةٌ

(١) کذا.

(٢) کذا فی الاصل.

(٣) لعلّ: بلی.

الى النّجاشى والى **الحبشة** . واما الانصارُ ، فهم اهلُ **يثرب** ، الّذين

* آووا رسولَ الله صلّى اللهُ عليه و نصروه . ولِطايفةٍ من الصحابةِ

اَلقابٌ لاقتْ بِهِم ، فَلزِمتْهُم : فَيُقالُ على *المُرتضىٰ (١) ، و **ابوبكر**

الصِّدّيق ، و عمر الفاروق ، **وعثمان** *ذوالنورَين ، ويُقالُ **لطلحة** و

الزبير حواريا رسُولِ الله . ومَنْ وقعَ فى العَشرةِ مِن صَحابةِ الرّسولِ

ومن تَلاتِلوهُم ولَزِمَ *سبّهم فهو مُبتدِعٌ ملعونٌ .

العبادة والزهد ـ : الزاهِدُ مَنْ زَهِدَ فى الدُنيا *رَغبةً في الآخِرة .

والعابِدُ من اعتكفَ علي عِبادةِ الله طَلَباً لِثَوابه . والعارِفُ مَن

عرَفَ الحقَّ حقَّ المَعرِفةِ فأعرضَ عَنِ الباطلِ كُلِّهِ .

اَلا كلُّ شَىْءٍ ماخلاالله باطلٌ وكلُّ نعيمٍ لامَحالةَ زائِلٌ

والأبدالُ اوتادُ الأرْض من عِبادِالله الصالحين ، واحدُهم بدَلٌ .

اصلُ العِبادات (٢) ، و *الصَلوةُ (٣) فى اللُّغةِ الدُعاء ، ويُقال : صَلّى ،

يُصلّى صلوةً . و [اوّلُ وقتِ] صلوةِ الفَجْرِ طُلوعُ الفَجْر ، واوّلُ وقتِ

---

(١) فى الاصل : الرّضا

(٢) لعلّ : اصل العبادات الصلوة .

(٣) فى الاصل : واصله .

*العَتَمةِ غُروبُ الشَفقِ. وفى الشَّفَقِ خِلافٌ؛ فَعِندَالاكثرِ أنَّهُ الحُمرةُ، وعِنْدَ ابى حنيفة هو اثَرُ الشمسِ فى الأُفقِ الغَرْبي بِتمامِه، المُقابِلُ للفَلَقِ الّذى هو اثَرُ الشمسِ في المَشرِقِ قبلَ أنْ يَطلع بِتمامِه. و فى اولِ وقتِ العَصرِ خِلافٌ؛ وهو عِنْدَالاكثرِ اذا بَلَغَ ظِلُّ [كلِّ] شَيْءٍ مِثْلَيه.

واجزاءُ الصلوة: التَحْريمةُ، وهو قولُ «اللهُ اكبر». ثمَّ الاِسْتِفتاحُ والقِراءَةُ، وجميعُ ذلكَ فى القِيام. ثمَّ الرُّكوعُ. ثمَّ السُجودُ. وموضِعُه المَسْجدُ، مفتوحَ الجيم. و التَّشهُّدُ هو الدعاءُ المَعْروف. و جِلْسَةُ التَشهُّد. والتعوُّذُ قَدْرَ التَشهُّدِ. واما التَسليمُ فهو اَنْ يَقولَ: «السلامُ عَليكُم ورَحْمَةُ اللهِ وبَرَكاتُه»؛ وفيه خِلافٌ. قالَ ابوحنيفة: اِنّه بَعْضٌ للصلوة، ليس رُكْناً له؛ ويَحتاجُ عِنْدَه الى وُقوعِه بالقَصْدِ دونَ السَهْوِ. وعندَ قومٍ آخَرِينَ هو رُكْنٌ من الصَّلوةِ، داخِلٌ فيه. و اصحابُ ابى حنيفة يُخالِفونَه اَيضاً فى شَرْطِ وُقوعِهِ بقَصدٍ او غيرَ قَصْدٍ. ومِن الصلواتِ صَلوةُ الوِترِ، وقد اَوْتَرَ الرَّجُلُ: صَلّاه؛ [وصَلوةُ الجُمعة]، وقد جَمَّعَ الرَجُلُ: [صَلّاه]؛ وصَلوةُ العيدَين، وقد عَيَّدَ الناسُ: أقاموا صَلوةَ العيدِ، اوقاموا بشرايطِ العيد؛ وصَلوةُ

الكُسُوفَين وصَلوةُ الاستِسْقاء وصَلوةُ الجِنازة. لكنّ صَلوةَ الجِنازةِ عندَ المُحقِّقين ليستْ صَلاةً على الإطلاقِ، بَلْ صلوةٌ بِبَعْضِ احكامِ الصَّلوةِ. وصلوةُ الخوفِ صلاةٌ* الّافى الاركانِ والهيأت. والصلوةُ الّتى لا يُقرأُ فيها تُسَمّى عجماء.

المذاهب ـ : القَدَريّةُ سُمّوابها لا لِاثباتِهِم القَدَرَ، بل لِخوضِهم فى تَحْصيلِ امْرِ القَدَرِ وتخصيصِه، حتّى جَعَلوا اللّهَ* قديراً فى شَيْءٍ دونَ شَيْءٍ. الجَهْميّةُ هم الّذينَ على مَذْهَبِ جهم. والرافِضَةُ هُمُ الذينَ رَفَضُوا زيدبن على، وهُمُ الّذينَ يَقعُونَ فى الصحابةِ ويَقْصِرونَ الإمامةَ على عِدّةٍ. والخَوارِجُ هم الذين تَبرَّؤا مِن اميرِ المؤمنينِ على بن ابى طالب وخرجوا عليه؛ والناصِبَةُ يَجْرُونَ مَجراهُم. والشُراةُ قومٌ من الخَوارِجِ؛ وكذلِكَ العَواهنُ، مِن «عَهَن» اى جَدَّ فى العَمَلِ. والجبريّةُ هُمُ الذين يَقُولونَ ان لا* اِختيارَ لنا البتةَ* لِكُلِّ شيءٍ، والاختيارُ من القَدَرِ. والحقُّ أنّه لا جَبْرَ ولا تفويضَ، وانّ لَنا اختياراً يَحدُثُ فينا بعدَ مالم يَكُنْ، بقَدَرِ الله. وبذلك الِاختيارِ وبما أعطانااللهُ مِن القُدْرَةِ، نَفعَلُ* فِعلَنا، لكنّها لا تَكفى في أنْ يَصْدُرَ عنها افعالُنا مالم يَقتَرِنْ بها مَشيّةٌ وإرادةٌ ولا يشاء بقدرالله

وان لا اساءالله(؟)(١) . والمُعتَزِلةُ هُم هؤلاءِ *المُتَشَوِّطة* الجاذِبونَ الشريعةَ اِلى ما *تُسَوِّلُ لهم اوهامهم التی يَظُنّونها عقولاً . وكانوا فی الاَصلِ خارجيّةً و ناصِبيّةً ، والآنَ فقد *اَستَقَلّوا .

والمُرجِیءُ هو خِلافُ المُوعِد ، والمُوعِدُ يقولُ اِنّ الله يُخلِّدُ على اَدنى كبيرةٍ فی النّارِ ، وَ اِنْ كانَ لصاحِبِها حَسَناتٌ كثيرةٌ ، لا يَنْفَعُه *ايمانه بالله ، وهو حسيده(؟)(٢) الّا ان يَنقُصهُ من عَذابِه ، فَاَمّا الخُلودُ فَضَربةُ *لازب . والمُرجِیءُ هو الّذی يَقولُ اِنّ صاحبَ الشَهادةِ لا تَضُرّه المَعْصيةُ . والحقُّ بَينَ بَينَ . والنسبةُ الى المرجیءِ مُرجِئِیّ و الى الموعِد *المُوعِدیّ .

والمُلحِدُ الّذی يَقولُ فی اللهِ تعالی مالا يَليقُ بِه ، والدَّهریُّ الذی يَقولُ بالدَّهْرِ و اَنْ لا مُدَبِّرَ ولا صانِعَ ، و هو المُعَطِّلُ . والّذينَ يَميلونَ اِلى جانبِ **علی بن ابی طالب** باَكْثَرِ من القَدْرِ المُعتَدِلِ يُسَمّونَ اَنفُسَهُم الشيعة ، و يُقال : فلانٌ شيعیٌّ . و اهلُ السُنّةِ والجَماعةِ هُم الّذين يَتَمسكون بظاهِرِ ما شُرِعَ لَهُم ، *والغَلَبةُ

(١) كذا

(٢) كذا . لعلّ : حسيبه .

*لَهُم و هُمُ الجُمهورُ قَرْناً بعدَ قَرْنٍ ، ولم يُخالفوا *رایَ الصَّحابةِ والتّابِعين .

ثم هٰهُنا مذاهبُ و *بِدَعٌ *تبْلُغُ *الفاً *عدداً ، لا فايدةَ لك فی انْ تَسْمَعَها ، فَضْلاً عن أنْ تَعرِفَها .

هذا آخِرُ ما وَجدتُ مِن هذا الكتاب . تَمَّتْ

نسخهٔ م

رسالة فى لغت على ابن سينا

١

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا صنف كتابا في اللغة سماه لسان العرب وجعله كتبا عدة تشتمل كل
كتاب منها على فنون وهو كتاب نادر قد جعل له ترتيبا حسنا غير انه لم يتم ولم يخرج عن المسودة الى
البياض وقد كشف عن جمع الالفاظ على عادة اهل اللغة الى الابانة عن مقتضياتها والفرق بين ما يتفقه
من معانيها وقد رايت طرفا من هذا الكتاب بخطه مقدار مائة وثلثين ورقة مما تمكنت من تحريرها
فانتخبت منه فصولا ونكتا عجيبة والله تعالى الموفق والمسدد والهادي المرشد وهو حسبي
المشابهة اتفاق في الكيفية وما يجري معها والمساواة اتفاق في الكمية والمحاذاة والموازاة اتفاق
في الوضع والمماثلة والمشاكلة اتفاق في الذات والمواطاة اتفاق في العزم فصل
يقال صبا من دين الى دين خرج ومنه الصابية وهم بالحقيقة في الاصل قوم من اليهود مالوا الى دين
عبدة الاصنام والكواكب ولعل سكان البطايح منهم واما الحرانيون فليسوا هم الصابيين الذين
في القرآن في شيء لكنهم لعبوا الى ان يلقبوا به ليستحفظوا ذمتهم ويسبلوا على انفسهم ستر الذمة
فصل الجن هم خلق الله مستورون ليسوا في ركاشيح الملائكة سموا جنا لاجتنانهم
وهم ايضا ارواح لطيفة لا يحجر انحصار الاجساد الكثيفة وقد قيل انهم قبايل ثلثة جن وحن وبن
اقوالهم الجن ثم الحن ثم البن وان ابليس كان من ابليس الجن والشياطين كفرة الجن وعصاتهم
والعفريت المردة من الشياطين وجميع ذلك خلق الغالب في امتزاجهم النار كما ان الغالب
في امتزاجنا التراب وفي قدر الله واسعة والجن يقال له الحامي ويقال له الحيال لانه لا يظهر

الاخيلاء وهو الطيف والطائف ايضا ويقال للشيطان رجيم لانه يرجم بشهاب القذف اذا تسمع الى الملأ الاعلى والغول شيطان الطرقات.

كتب الانبياء والنبيين

الفرقان كتاب الله المعجز وهو القرآن وقد تقدمه للانبياء كتب ليس يصح نسبة الموجود فيها الا التوراة والانجيل والزبور مع التحريف الكثير فيها الذي يشهد بها عقول ذوي البصيرة وقد تكلف اهل اللغة ان يدلوا على اشتقاق التوراة والانجيل وهذا بعيد فانهما اسمان معربان واما الزبور فهو اسم عربي وليس معناه عبري ولا سوري واشتقه الزمخشري ان يسمع ما قيل في اشتقاق التوراة والانجيل فليتأمل ما قلناه في كتب الانبياء وام الكتاب قد تدل به تارة على فاتحة الكتاب وتارة على الكتاب الاول الذي في اللوح المحفوظ السور فيسماه من فم السورة وهي العلامة واما كتب السمن فمثل كتاب الانسا والزند والبازند لزردشت الاردبيلي الاحسب ومثل كتاب الكليون وسفر الاسفار لماني الزراق السوفسطائي وهي كتب بعيدة عن ان تناسب كتب العقلاء فضلا عن كتب ان بها الاطباء والروايم كتب كانت في الجاهلية

القضاء والقدر

قضاء الله هو حكمه الاول الواحد الذي يشتمل على كل شيء ويتفرع عنه كل عنه على ممر الدهر وقدره تواليه انبعاث الاشياء عن ذلك القضاء الاول شيئا بعد شيء ويتفرع كما قال ولا نزله الا بقدر معلوم وقد نطقت الكتب الالهية المقدسة كلها بتصديق القضاء والقدر وجميع اهل التمسك قالوا به وان كان النهي عن بحثه وتجسسه ومعرفة كيفيته وكميته شاملا لاهل الاديان كافة اذ ذلك سر الله في خليقته انما هو كسبه هو تعالى المعرفة فلا يعلمه الا هو والاحرى اخفقه من خلقه بروا اما المتخبطون الذين يهولون ان يحرروا الديانات الى مدافعة عقولهم المحدودة التي لم تعط ولم تعش ولم يفسد ولم تعير ولم يرث لمثل ذلك فانهم يخوضون في الاقرار بالقدر بتجويز الظلم على رب العالمين ثم لا يتفكرون وتنوع العقوبات الدواعي والصوارف واتجاهها ارادات

للنفس المتصلة اتمامها بايجاب الاعمال ثم اذا عرضت الدواعي والصوارف الى ما حمها وسلكت الى
اوايلها وكشفت اسبابها واستقصى الحال في مباديها لم يزل يرتقي الى اسباب قدمها خالق الخليقة
ولطفها صاحب التدبير الاول وسناها من له الخلق والامر وعلم فيما لم يزل ازلا اوايلها وستتبع ثوانيها
وسوابقها لسيملى لواحقها وان نظامها مستمر الى ايجاب ارادات شتى واعمال اصناف وحركات
متعاندة وفراولات متقابلة في نتايج حميدة وعواقب رسدة وغويه وما نقص الخالق الاول
لذلك لخلقه ولا ادل حكمه ياتي بما يكون بل خلق هولاء للجنة ولا يبالي واولئك للنار ولم يعجل
ليعلم ان مشيته لا تحد لاى الحكم العقول التي لم تبلغ بلقاح الحكمة ولم يغاير لمعاني الاحلام التي لم تعف
بثقاف البصيرة وان الغلطة العامية والقرايح السوداوية والقياسات المتعارفة من الجمهور
فيما يستحسنون ويستقبحون لا يانت مذهب سلطانه ولا يلعنت امره لزمانه وليس شانه شان غيره
ولا حكم حكم سواه جل عن ذلك لا يسأل عما يفعل وهم يسألون **فصل** في امر الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
الصحابة عشرة من اصحاب الذين شهد لهم بالجنة وابو بكر الصديق سيد الصحابة وعلي ابن ابي طالب سيد اهل البيت
وابو بكر وعمر وزيرا رسول الله صلى الله عليه وخليفتاه واللذان نصرا الاسلام في حياته وبعده وعلي ابن
ابو طالب اخوه وحبيبه وخير نفسه ووصيه وكان بينه وبينهما غير ما سعوله المبتدعون عليهم فكانوا
اخوة في الله واصحابا على مصلحة عباد الله في دين الله والعاقل من اصلح لهذا السؤال بعلته بعد ذاته
ونقص قدره العصبة المضلة عن بيانه بل جرت بينهم منافسات في امور لم يبلغ بعضهم العصمة ويقطع الكل .

ويدعوا الى المنابذة والمجالعة وسلم فيما اجمعوا عليه من عقد الدين ونصرة الدين لعوام بعدهم
وامرهم الى الله وصحابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورسل المهاجرون والانصار فالمهاجرون
هم الذين هاجروا مع هجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده من مكة الى مدينة فصاروا اليه واقاموا
عنده وقد كانت قبل ذلك هجرة الى النجاشي والى الحبشة واما الانصار فهم اهل يثرب الذين اووا الرسول

له صلى الله عليه ونصروه وللطايفة من الصحابة القاب لاقت بهم فلنرتبهم فيقال على المرتضى وابو بكر الصديق
وعمر الفاروق وعثمان ذي النورين ويقال لطلحة والزبير حواريا رسول الله ومن وقع في العشرة
من صحابة الرسول ومن بلا سوءهم ولزم سبهم فهو مبتدع ملعون **العبادة والزهد**
الزاهد من زهد في الدنيا ورغب في الآخرة والعابد من اعتكف على عبادة الله طلبا للثواب والعارف
من عرف الحق حق المعرفة فاعرض عن الباطل كله الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زايل
والابدال اوتاد الارض من عباد الله الصالحين واحدهم بدل   اصل العبادات واصله في اللغة
الدعاء ويقال صلى يصلي صلوة وصلوة الفجر طلوع الفجر واول وقت العشاء غروب الشفق وفي الشفق
خلاف فعند الاكثر انه الحمرة وعند ابي حنيفة هو اثر الشمس في الافق الغربي تمامه المقابل للفلق الذي
هو اثر الشمس في المشرق قبل ان يطلع بتمامه وفي اول وقت العصر خلاف وهو عند الاكثر اذا بلغ
ظل شيء مثليه واجزاء الصلوة التحريمة وهو قوله الله اكبر ثم الاستفتاح والقراءة وجميع ذلك في
القيام ثم الركوع ثم السجود وموضعه المسجد بفتح الجيم والتشهد هو الدعاء المعروف وجلسة التشهد
والتعوذ قدر التشهد واما التسليم فهو ان يقول السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وفيه خلاف قال ابو
حنيفة انه بعض للصلوة ليس ركنا لا يحتاج عنده الى وقوعه بالقصد دون السهو وعند قوم آخرين هو ركن
من الصلوة داخل فيه واصحاب ابي حنيفة يحتجون ايضا في شرط وقوعه بالقصد او بغير قصد ومن الصلوات
صلاة الوتر وقد اوتر الرجل وصلاة وقد جمع الرجل وصلوة العيدين وقد عيد الناس اقاموا
صلوة العيد او اقاموا شرايط العيد وصلوة الكسوفين وصلوة الاستسقاء وصلوة الجنازة لكن
صلوة الجنازة عند المحققين ليس صلاة على الاطلاق بل صلوة ببعض احكام الصلوة وصلوة الخوف
صلاة الامن في الاركان والهيئات والصلوة الذي لا يواقيها ليس عجب **المذاهب** القدرية
سموا لا ثباتهم القدر بل لخوضهم في تحصيل القدر وكفضة حتى جعلوا الله قدرا في شيء دون شيء

الجهمية هم الذين على مذهب جهم والرافضة هم الذين رفضوا زيد بن علي وهم الذين يطعنون
في الصحابة ويقصرون الامامة على عدة والخوارج هم الذين تبرؤا عن امير المؤمنين علي ابن ابي
طالب وخرجوا عليه والناصبة يجوزون محاربه والشراة قوم من الخوارج وكذلك النواصب من علمت
من غلى في حد العمل والجبرية هم الذين يقولون ان الاختيار لنا البتة بكل شيء باختيار من القدر
والحق انه لا جبر ولا تفويض وان لنا اختيار يحدث فينا بعد ما لم يكن بقدر الله وبذلك الاختيار وبما اعطانا
الله من القدرة نفعل فعلنا لكنها لا يكفي في ان يصدر عنها افعالنا ما لم يقترن بها مشية وارادة ولا
لنا لقدر الله وان لا يشاء الله والمعتزلة هم هولاء المبسوطة اي دون الشريعة الى الرسول لهم
او هاهم التي يظنونها عقولا وكانوا في الاصل خارجية وناصبة والآن نعد السبعة والمرجئ هو
خلاف الموعد والموعد يقول ان الله يخلد على اذنب كثيره عن النار وان كان لصاحبها حسنات كثيرة
ولا ينفعه ايمانه بالله وهو حسبه الا ان يعصمه من عذابه واما الجلود فقريب الارب والمرجى
هو الذي يقول ان صاحب الشهادة لا يضره المعصية والحق بين بين والنسبة الى المرجى مرجى ولا الى
المرجو مرجي والملحد الذي يقول في الله تعالى ما لا يليق به والدهري الذي يقول بالدهر وان لا مدبر
ولا صانع وهو المعطل والذين يميلون الى جانب علي ابن ابي طالب باكثر من القدر المعتدل يسمون
انفسهم الشيعة ويقال فلان شيعي واهل السنة والجماعة هم الذين يتمسكون بظاهر ما شرع
لهم ولعله اليهم الرهما والجمهور قرنا بعد قرن ولم يخالفوا ري الصحابة والتابعين ثم ههنا مذاهب
وفرق على القاعدة الا في بدع لكن في ان يسمعها فضلا عن ان يعرفها هذا آخر ما وجدته من هذا الكتاب.

تمت

[illegible] ورسالت [illegible]

[illegible] نعمتي [illegible] الكتابه وقد [illegible]

او ايا لمث [illegible] بيدي [illegible] من بركات [illegible] والله تعالى

مشغول به وراى الكيا الفاضل [illegible] ادام الله تاييده

ومعرفته ما احتج به بطوله وادامه مواصلته وتكلفني

[illegible] وتعرفني [illegible] توفيق

من رسالة الشيخ ابي علي

الى [illegible] الجليل ابي جعفر محمد بن الحسن [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم نعم تفضلك

قضاء الله هو حكمه الاول الواحد الذي يشتمل على كل

شيء ويتفرع عنه كل شيء على ممر الدهر وقدره ترتيبه انبعاث

الاشياء عن ذلك القضاء الاول شيئا بعد شيء كما قال

وما ننزله الا بقدر معلوم وقد نطقت الكتب الالهية

المقدسة كلها بتصديق القضاء والقدر وجميع

اهل التمسك قالوا به وان كان النهي عن خوضه وتعرف

كيفيته ولميته شاملا لاهل الاديان كافة اذ كان

سر الله تعالى في خليقته انما هو مستبد هو تعالى

بمعرفته فلا يعلمه الا هو والا من اختصه من خلقه به

٥١٣

وأما المتبجحون الذين يرون أن يجردوا الديانات التي تلاقيه
عقولهم المجربة التي لم تفحص ولم تتيقن ولم تحد ولم تقر ولم ترب
مثل ذلك فإنهم يحسبون أن في الإقرار بالقدر تجويزا للرب
تعالى ثم لا ينفكون عن القول بالدواعي والصوارف و
إيجاب الإرادات للأنفس المتصلة إيجابها بإيجاب الأعمال
ثم إذا عرفت الدواعي والصوارف إلى منهجهما ونسبت
إلى أوائلها وبحث عن أسبابها واستقصي الحال
في مباديها إلى تراقي الأسباب فقد مهدها خالق الخليقة
ونظمها صاحب التدبير الأول في سننها من له الخلق و
الأمر وعلم فيما لم يزل أن أولها يستتبع ثانيه وسابقها — ثانيها
يستتلي لاحقها وأن نظامها يستمر بإيجاب الإرادات
شتى والأعمال الخلاف وحركات متعاندة ومزاولات
متقابلة ونتائج حميدة وذميمة وعواقب رشيدة وغوية
وما تعلق الخالق الأول لذلك خلقه ولا بدل حكمه ولا بالى
بأن يكون أوطن الجنة ولم يبال أو أهلك للنار ولم يبال لعلم
أن مشيئته لم تكاري بحكم العقول التي لم تقدح بأقداح الحكمة
ولم تعار بمعايير الأحلام التي لم تثقف بثقاف البصيرة
كان الفطر العامية والقرائح السوداوية والقياسات
المتعارفة من الجمهور بمعجمي خوزة يستقصون الأسباب
مذهب سلطانه ولا يبلغت لغة كبريائه ولعمري
شأن نعمه ولا حكمة حكمها سواء جل عز في الأمر الأشياء
يفعل وهم يسألون

تمت رسالة القضاء
لأبي علي رحمه الله عليه

فهرست اسامی واصطلاحاتی

که تعریف آنها دراین رساله آمده

تفاسیر

۱ - مقدمه

۲ - تفسیر سورهٔ توحید

۳ - تفسیر سورهٔ فلق

۴ - تفسیر سورهٔ ناس

مقدمه

سه رسالهٔ فارسی که پس از این مقدمه میآید ترجمهٔ سه رسالهٔ عربی از **ابن سینا**ست در تفسیر سوَر مبارکهٔ **اخلاص** و **فلق** و **ناس**. متن عربی این رسالات مکرر طبع شده، از جمله در ضمن **جامع البدایع** (قاهره، ۱۹۱۷).

مترجم این تفاسیر **فخرالدین بن احمد رودباری** است که در آخر ترجمهٔ سورهٔ اخلاص ازخود چنین نام میبرد: «مترجم مسکین **ابن‌احمد رودباری**، الواصل‌جنان ربّه‌الباری، **فخرالدین** عرض مینماید، درشب‌جمعه بیستم محرم الحرام بعداز این نماز مغرب را باتعقیبات بتمامی خواندم. حسب‌الامر قدر قدر نواب مستطاب حضرت ایالت، که مصدر عظمت وجلالت باد، این ترجمه را نوشتم».

این سه ترجمه درضمن مجموعهٔ خطی متعلق بکتابخانهٔ مجلس شورای ملّی، بشماره۶۳۱، آمده. این‌مجموعه نسخه‌ایست بقطع کوچك(۱۲×۲۵سانتیمتر) مشتمل بر ۲۲ رساله، بخط نستعلیق خوش، وبا تفسیرسورهٔ اخلاص آغاز میشود. تاریخ کتابت نسخه‌که ظاهراً بتاریخ ترجمهٔ این‌رسالات بسیارنزدیك است ۱۲۶۸ هجری قمری است، وکاتب درخاتمهٔ آن چنین میگوید: «صورت اتمام پذیرفتند حسب الفرمایش سرکار ایالت روحی فداه ازدست اقل عباد کمترین خلق‌الله ح س ی ن بن شیخ احمد کانیمشکانی‌الاصل . . . درسنهٔ هزارودویست وشصت وهشت، روزپنجشنبه بیست وسوم ماه رجب».

ترجمهٔ این تفاسیر عموماً به نثر روان وروشن صورت گرفته. اما اصل عربی از ترجمهٔ فارسی بسیار موجز تر است. مترجم برای روشن ساختن

مطلب عموماً در ترجمه بتفصیل پرداخته و گاه نیز بایراد بیت یا ابیاتی توسل جسته. بیان مترجم بیشتر شیوهٔ تقریر دارد، و از فارسی معمول امروز دور نیست.

از خصوصیّات این ترجمه یکی اینست که مترجم «همان» و «همین» را عموماً بجای «آن» و «این» بکار میبرد. دیگر آنکه از حضرت باری تعالی عموماً بصیغهٔ جمع یاد میکند و هر جا بخواهد ضمیری بجهان آفرین ارجاع کند «ایشان» میآورد.

نسخهٔ این تراجم باوجود وضوح وخوش خطی، خالی از حذف واشتباه نیست.

این ترجمه ها را با متن عربی (جامع البدایع) مقایسه کردم وهرجا عبارت فارسی مبهم یانارسا یامغلوط بود اصل عربی رابرای توجه خوانندگان در حاشیه آوردم.

تفسیر سورهٔ توحید

که مترجم از کلام شیخ رئیس است

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قل هو الله - باید دانست که «هو»ی مطلق آنست که هویّتش موقوف بر غیر خود نباشد. زیرا هر آنچه هویّتش حاصل و مستفاد از غیر خود باشد، تااعتبار وملاحظهٔ همان غیر نشود، آن شیء هویّت ندارد. وهر آنچه هویّتش بسبب ذات خویش باشد، اورا «هو» گویند، وصاحب هویّت اوست، خواه ملاحظهٔ غیرواقع شود یا نشود. لکن هر آنچه ممکن باشد، وجودش باید ناشی از غیر باشد؛ و هر آنچه وجودش ناشی از غیر باشد خصوصیت وجودش ازغیراست، وهویّتش همین است. پس ممکنْ هویّتش ازغیراست، وهر آنچه بذات خودش هویّت داشته باشد واجب الوجود است.

وایضاً هر آنچه ماهیتشان مغایر وجود باشد، بالضروره باید چنان وجود ناشی از غیر بوده باشد، نباید هویّت و ماهیتش از نفس خود بوده باشد. پس لذاته چنین شیء هُوی مطلق نیست، بعلت تغایر وجود و ماهیتش.

بناءً علی هذا، واجب الوجود آنست که هیچ هوی نباشد سوای هویّت مطلقهٔ ایشان، یعنی ماهیت و وجودش عین یکدیگر باشند. و هر آنچه غیراین مفهوم باشد آن شیء را «هو من هو» نمیگویند، بلکه هویتش در غیر خویش است. و امّا واجب الوجود آنست [که] هویت مطلقه‌اش لذاته هو من حیث هو باشد، بلکه ذاتشان هوی باشد که [از

آن] بغیر هویت مطلقه چیزی دیگر مدرَك ومفهوم نشود . وهمین هویت و خصوصیت که درمعنی واجب الوجود پدید گردیده است معنیی می باشد که درمقابل اواسمی که دلالت بر آن نماید موجود نیست ، وشرح آن معنی بهیچوجه میسّر نمیشود مگر بدستیاری لوازمات آن . ولوازماتش برخی اضافی اند ، وبرخی سلبی . وبلوازم اضافیّه تعریف وشناسائی جهت معنی هویّت مطلقهٔ واجب الوجود زودتر وبیشتر حاصل میشود ازلوازم سلبی .

لکن آنچه درین تعریف وتوصیف کاملتر باشد این است [که] او را به لازمی که جامع لوازم اضافی وسلبی باشد تعریف کرده گردد . وهمان لازم جامع اینست که بگویی بودنِ همان ماهیّت است آله ، (۱) زیرا آله آنست [که] غیر بدو منسوب گردد و او بغیر مضاف نشود . پس آله مطلق آنست که بدین گونه باشد بالنسبة جمیع موجودات . وانتساب غیر بحضرتشان اضافی است ؛ عدم انتساب آنحضرت بغیر سلبی است .

پس درحینی که هویت مطلقهٔ حضرت آلهی بهیچ زبان از آن بیانی نتوان داد وبهیچ نوع ازوی تعبیر ممکن نیست ، بعلت عظمت وجلالتی که دارند ، سوای اینکه بگویی «هو هو» (۲) ، و راه شناسائیِ همان هوی مطلق بکلی مسدود است مگر بلوازم خویش .

وبعرض سُدّهٔ سنیّهٔ سرکار شوکت مدار ایالت ، که مجمع و منبع

---

(۱) دراصل با آله : متن عربی اینست : « وذلك هو کون تلك الهویّة آلهاً ، فانّ الآله هوالذّی ینسب الیه غیره ولا ینسب هو الی غیره » . جامع البدایع ، قاهره ۱۹۱۷ ، ص ۱۷

(۲) متن عربی ؛ ولما کانت الهوّیة الآلهیّة ممّا لایمکن أن یعبر عنها لجلالتها وعظمتها الّا بانه هوهو ، ثم شرح تلك الهویة انما یکون بلوازمها » جامع البدایع ، ص ۱۷ .

جلالت باد، رسید (۱) [که] لوازم بعضی اضافی‌اند وبرخی سلبی. وایضاً معروض شد کاملترین شرح وتعریفِ همان هویّت مطلقه تعریف ملازمی است که جامع اضافه وسلب باشد. ودرجمیع کتب وزبرعلما مکرر نوشته‌اند لفظ الله شامل جمیع امرین اضافی وسلبی است. پس درعقبِ همان هویت مطلقهٔ مشروحه کلمهٔ الله موافق وملایم مقام [است] که درعقب آن بدان ایتان فرمودند، تااینکه لفظِ الله شارح و کاشف باشد جهت آن معنی که در «هو» پنهان ومرموز است، ولسان بیان باشد جهت آن امر مشکله که مشروح افتاد.

و در واقع شدن لفظ «الله» در عقب «هو» چندین لطایف دیگر موجودند:

یکی اینکه در حینی که تعریف هویّت مطلقه بلوازم شرف صدور یافت، وحال آنکه همان لوازم لوازم الهیّت‌اند، درین وقوعِ اِشعاریست بدینکه هویّت مطلقه را ابداً از مقوّمات چیزی موجود نیست، والّاعدول از مقوّم بلوازمْ قصور وفتور بود.

دیگری آنکه چون شرح وتعریف هویّتِ مطلقه بلوازم الهیّت واقع شد، که عبارت از کلمهٔ جامعهٔ «الله» است، ودرعقب آن کلمهٔ طیّبه اتیان بلفظ **احد** نمودند، زیرا در آن غایت واحدیّت پدید میگردد، درین (۲) نکته تنبیه است بر اینکه این لفظ «احد» نزدیک‌ترین نهایات وحدت

---

(۱) این عبارت ازاضافات مترجم است. متن عربی: وقد بینا ان اللوازم منها الاضافیة و منها السلبیة . . ». همان صفحه.

(۲) دراصل: دگر یا درین نکته. متن عربی: «و منها آنه لما شرح تلك الهویة بلازم الالهیة، و عقب ذلك بانه احد، وهو الغایة الوحدانیة، کان فیه تنبیه علی انه لما کان فی أقصی غایات الوحدة» جامع البدایع، ص ۱۷

است ، [و] مراورامطلقاً ازمقومات چیزی موجود نیست ، پس شرح نمودن همان هویّت بچیزی دیگر متعذّر ومتعسّر بود . لاجرم درشرح آن بلوازم بپرداختند .

بناءً علی هذا ، تقدیر کلام ملك علاّم چنین است : هویّت آن است [که] مشروح ومکشوف نگردد ، وابواب تعریف بدینکه بمقومات باشد بروی مسدود گردد (۱) . پس درتعریف و توصیفِ آن هویّتِ مطلقه اقتصار بذکرِ لازم کردند . وآن عبارت ازمعنیی بود که درلفظتین **الله احد** پدید گردید ، بعلت حصول وحدت و کمال بساطتی که درك عقول عقلا بکنه حقیقت آن نمیرسد . زیرا پای اطلاع [و] وقوف درین راه لنگ و عرصهٔ فهم درین مکان تنگ است .

دیگری اینکه همان هویّت مطلقهٔ مذکوره را لوازمات بسیار وبیشمار است . ووجود این لوازم بسبیل ترتیب است . زیرا بدیهی است که لوازم فی نفسها معلولاتند ، وشیءِ واحدِ بسیط من کلّ الوجوه ازوی سوای یك چیزحاصل نمیشود ، مگر بسبیل ترتّب ، که از آن علّتْ معلول دیگرهم جز بسبیل طول و عرض (۲) . پس بالضروره معلولات و ملزومات پاره ای قریب اند وماباقی بعید . پس تعریف بلازمِ قریبْ هویّت مطلقه راکاملتر است ازلوازم بعید . مثلاً تعریف انسان بمتعجّب کاملتر است ازضاحك . ومقرر است لازم هرچند قریب تر باشد ، تعریف کاملتر است .

---

(۱) متن عربی : « ویصیر تقدیر الکلام : الهویة التی لاشرح لها ، انّما ترك فی تعریفها ذکر المقوّمات ، واقتصر علی ذکر اللوازم ، وهی الالهیّة . » جامع البدایع ، صفحه ۱۷

(۲) عبارت مضطرب است وظاهراً چیزی حذف شده . متن عربی اینست : « والشیء الواحد الحق البسیط من کل وجه لایصدر عنه اکثر من واحد الّا علی الترتیب النازل من عنده طولاً وعرضاً . » جامع البدایع ، ص ۱۷

وبطریقی دیگر معروض میشود : لازمِ بعیدِ شیء حقیقةً لازم آن شیء نیست ، بلکه معلول علتی است که آن علت نیز در حقیقت معلول واقع گشته است . و امری که خداوندِ سببی باشد تعریفش بدان سبب است ، نه بچیزی دیگر . نهایت امری [که] سبب نداشته باشد راهِ عرفان بجانب آن بکلی مسدوداست مگر بلوازم آن . بنابرین تحقیق وتدقیق که معروض گردید ، اگر در تعریف ماهیّت چیزی از لوازمات بعیده مذکور آید ، همان تعریف بلوازم بعیده حقیقةً تعریف آن ماهیّت نیست ، بلکه تعریف حقیقی این ماهیّت ذکر کردن لوازم قریبهٔ اوست که فی نفسه ولذاته مقتضی همان لوازمات است .

پس هویت مطلقه که عبارت ازمبدءِ اول است ، لازمی که باو نزدیکتر باشد از واجب الوجودیّت نیست ، و بتوسط واجب الوجود [بودن] (۱) مبدئیتشان مر ما عدای خویش [را] ملزوم میشود . و مجموع این دوامر مندرج در کلمهٔ «الله» است .

پس ازین جهت است که چون بلفظ «هو» اشارت بهویّت مطلقهٔ بسیطهٔ محضه فرمودند ، و تعبیر بدان هویّتِ مطلقه بچیزی دیگر ممکن نشد غیر از کلمهٔ « هو » ، لازم گردید همان هویّت بچیزی از لوازم مشروح آید . پس بقریب ترین لوازمی که عبارت از الٓهیّت جامعه مر لازمین سلبی و ایجابی [را باشد] تعقیب لفظ هو را نمودند (۲) ، که حضرتشان پاك و منزّه است . ماأعظم شانه واقهر سلطانه . منتهای حاجاتند ومحل نیل طلبات .

---

(۱) متن عربی : « فانّه هو واجب الوجود ، و بوساطة وجوب وجوده یلزمه انه مبدأ لکلّ ماعداه » جامع البدایع ، ص ۱۸

(۲) متن عربی : « و هو الاٰلهیه الجامعة [ا]للازمی السلب والایجاب » . جامع ـ البدایع ، ص ۱۸

نهایت نعت ناعتین وعظیمترین وصف واصفین بادنی‌پایهٔ جلالشان نمیرسد، بلکه چیزی [که] از تعریف و توصیف از ذکر جلال آنحضرت ممکن باشد، و زیاده از آن در مکمن امتناع باشد تعریفی است که خودشان در کتاب حمید خویش فرموده‌اند و در وحی مقدس گاهی (۱) بودیعت نهاده اند، و زمانی بصراحت و اوانی برمز و کنایت گذاشته اند، و درین بحث مجال تشکیك نیست.

پس عنوان ماهیّهٔ حضرت حق سبحانه اگرچه معرفتشان غیر راحاصل نمیشود مگر بتوسط لوازم اضافیّه وسلوبیه، نهایت حضرت‌حق سبحانه و تعالی را علم‌بحقیقة خود حاصل است بدینکه (۲) در آن مقام عقل وعاقل ومعقول‌یکی است (۳). چون فهم این معنی لایق درك بشری نبود، از آن اعراض فرمودند، و در شرح آن بلوازم لب‌گشودند. و رمز حدیث «کلّم النّاس علی‌قدر عقولهم» درین مقام محقق میگردد.

پس‌ما معروض رای‌ایالت، مدّظله، میداریم: عرفان [و] شناسائی هویّهٔ مطلقه و مبدءِ اول را نباید بمقوّمات بوده باشد، که مقوّم جزئیت میرساند، و ایشان وحدت مطلق‌اند و هستی بحت. در آن صحرا کثرت پدید نمیگردد واثنینیّت حاصل نیست سوای وحدة مجرد وبسطت محض. وایضاً تصورخودشان ذات‌پاك خویشتن‌را، آن‌هم بمقوّمات نیست. بلکه

---

(۱) کذا. متن‌عربی: «.. ذکره فی کتابه‌العزیز واودعه فی‌وحیه‌المقدس»، جامع‌البدایع، ص ۱۸

(۲) دراصل: بدانیکه.

(۳) متن‌عربی اینست: «وههنا قدیعن سؤال وهوان ماهیته تعالی، وان کان لایمکن لغیره معرفتها الّا بوساطة الاضافات والسلوب، الا انّه جلّ جلاله‌عالم‌بها، وان‌هناك العقل‌والعاقل والمعقول واحد». جامع‌البدایع، ص۱۹-۱۸

خود از ذات خود بغیر از هویّت محضه صرفه ومتنزهه از کثرة من جمیع - الوجوه نباید چیزی تصور فرمایند. ومکرّر مقرر ومعروض گردیدمر همین وحدت را لوازم بیشمار است، ودرمیان همان لوازم متعدّده باید شرح هویتشان بلازم قریب باشد، تاابواب معرفت فی الجمله مفتوح آیند.

ومرین بیان را در کتب حکمیّه اصلی است اصیل ومقامی است نبیل، چنانچه نوشته‌اند: تعریف بسایط بلوازم قریبه دروضوح و کمال بسان تعریف مرکّبات است بایراد مقومات. زیرا تعریف کامل مر آن است [که] بتوسط آن درقوهٔ متخیلهٔ(۱) نفس آدمی صورتی که مطابق وموافق معرف باشد حاصل آید. پس اگرمعرفت مرکب است، باید درنفس معرف اجزای مرکّبه مصور آیند. واگر معرفت بسیط، ولوازم داشته باشد، بملاحظهٔ لوازم درعقل باید صورتی که مطابق آن بسیط باشد حاصل آید. بناءً علی هذا، تعریف بلوازم مربسیط را بسان تعریف بمقوّمات است مر مرکبات را. وتمام این تقریر در کتاب خود درفن منطق در **شفا** مذکور نموده‌ام.

و کلام بلاغت فرجام آن حضرت جلّ جلاله میفرمایند: **احد** مبالغت است در وحدتشان. و مقرّر است که مبالغهٔ تمام در وحدت تصور نمیشود مگر اینکه واحدیّت بنوعی صدور یافته‌باشد که از آن کاملتر وشدیدتر موجود نشود، والّا واحد برما تحت خود بسبیل تشکیك وفرض، نه حقیقةً، که آن را تواطؤ گویند، مقول میگردد.

پس [آن] که بهیچ وجه منقسم نشود بواحدیّت اولیتر است از واحدی که ببعض الوجوه بحیّز انقسام آید. وایضاً واحدی که انقسام عقلی داشته

(۱) دراصل: متخلیه. این کلمه در متن عربی نیست.

باشد، بواحدیّت بهتر (۱) است ازواحدی کــه بحس ّ منقسم آید. وایضاً واحدی که بالقوّه منقسم باشد بهتراست ازواحدی که بالفعل باشد، اگرچه اورا وحدت جامعه بوده باشد؛ و نیز از واحدی که بالفعل منقسم باشد، واورا جهت جامعه هم نباشد، بلکه وحدتش ناشی ازانتساب بمبدء باشد.

پس چون ثابت شد که وحدت(۲) قابل شدت وضعف است و بر ماتحت خود مقول میشود بسبیل تشکیك، کاملترین(۳) وحدت آنست که مافوق آن بهیچ گونه وحدت متصور نگردد، والّا درغایت ونهایت وحدت نیست، واحدیّتش بقیاس چیزی دیگر است، نه احد مطلق است.

پس حضرت حق سبحانه میفرمایند **احد**، دلالت کامل دارد(٤) براینکه من جمیع الوجوه واحدند. زیرا درآن مقام راه کثرت بکلّی مسدوداست، که نه کثرت معنوی موجود است که بمقوّمات از اجناس و فصول حاصل آید، ونه کثرت اجزای عقلیّه متصور است، مثل ماده و صورت و اعراض وابعاض واعضاء و اشکال و الوان وسایر وجوه عقلیّهٔ تشبیه که بدانها بنیان وحدت کامله وبساطت حقّه متزلزل آید.

پس اگر کسی سؤال نماید که مدّعیان(۵) این مسائل کلاً درزیراین لفظ واحد اندراج دارند، لکن برهانی ضروراست تا مطلب بحصول آید،

(۱) درترجمهٔ «اولی» عربی. جامع البدایع، ص۱۹

(۲) دراصل: دروحدت. متن عربی: «واذا ثبت ان الوحدة ..» جامع البدایع، ص۱۹

(۳) دراصل: وکاملترین. متن عربی: «فالا کمل فی الوحدة هو الذی لا یمکن شیء آخر اقوی منه». جامع البدایع، ص ۲۰

(٤) متن عربی: «فقوله تعالی احد دال علی انه واحد من جمیع الوجوه». جامع البدایع، ص ۲۵

(۵) درمتن عربی: «دعاوی هذا المسألة» جامع البدایع، ص ۲۵

درجواب گوئیم : برهان این کلام سابقاً مکرّر عرض کرده ایم : آنچه(۱) هویتش بسبب اجتماع اجزا باشد، پس همان هویّت بتوسط آن اجزا بود، آنرا هویّت محضهٔ بسیط لذاته نمیگوئیم، چنانچه الله برای برهان این معنی درنهایت وضوح کفایت نموده است. پس آن هویّت مطلقهٔ بسیطه شان را ابداً اجزا موجود نیست(۲). و آنچه فهم من درین آیهٔ کریمه بدان رسیده است همین است که معروض افتاد، والله المحیط باسرار کلامه.

الله الصمد ـ کلمهٔ صمد [را] دو تفسیر موجود است. اول: صمد چیزی را گویند که جوف نداشته باشد. دویم: سیّد(۳).

بنا بتفسیر اول معنی سلبی است، [و] اشارت است که ذات آنحضرت باید ماهیّت نداشته باشد، زیرا هرآنچه صاحب ماهیت باشد بالضروره باید اوراجوفی وباطنی بوده باشد. پس هرآنچه ابداً اورا باطن نباشد، وحال آنکه وجود داشته باشد، ذات اوراسوای وجودبحت جهت واعتبار حاصل نمیشود. و هرآنچه او را اعتبار سوای وجود نبوده باشد، بالضروره قابل عدم نمیشود، والّا باید تضادّ وتناقض حاصل آید، که بدرستی چیزی که همین وجود بحت داشته باشد، و اعتبار و جهتی نداشته باشد عدم بروی ساری نمیشود. پس ثابت گردید که صمد نیز معنی واجب‌الوجود(۴) من کلّ الوجوه بهم رسانید.

---

(۱) دراصل : برآنچه . متن عربی :«برهان ذلك انّ کل‌ما کان هویته انما یحصل من اجتماع اجزاء کان هویته موقوفة علی حصول تلك‌الاجزاء.» جامع البدایع ، ص ۲۰

(۲) دراصل : است .

(۳) در اصل : سند . درمتن عربی : السیّد . جامع‌البدایع ، ص ۲۰ . درسطور بعد نیز همه‌جا درترجمه سند و دراصل عربی سیّد است .

(۴) در اصل : واجب الوجود است . شاید : واجب‌الوجودیّت .

و بنا بتفسیر ثانی معنی است اضافی. زیرا وجود آن حضرت سیّد(۱) است مرتمام مبدعات را، وسیّد(۱) تمام مبدعات بالضروره نیزواجب الوجود است. ومحتمل است که معنی سلبی واضافی هردو درین آیه مراد باشد، یعنی باید الله چنین باشد که حاوی مجموع سلب وایجاب باشد.

لم یلد ولم یولد ــ که چون مبیّن شد که تمامی عالم محتاج بدیشان است، و مستند حضرت ایشان، و معطیِ وجودِ جمیعِ موجودات و فیّاض وجودند(۲) برتمامی ماهیات، لازم گردید که مبرهن آید که ازچنین وجودِ بحتِ یگانه ممتنع است ازایشان بسان ایشان چیزی تولّد آید. زیرابدرستی چون براوهام سبقت یافت، درحینی که هویتشان مقتضی الاهیتی است که ایجاد کل مکوّنات واضافۀ تمام موجودات بدیشان(۳) مقصوراست، که از وجودشان فیضان وجودی بمشابه ومثال خود پدید آید، که ایشان نسبت بدان وجود پدر گردند، وهمان وجودثانی فرزند، بدیهی است این تصور درنهایت فساداست(٤)، وبحصول نمی آید مگر بتوسط مواد و علایق. و هرآنچه بدین وسمت متّسم باشد، و یا اورا علائق و عوائق حاصل آید، البته خودش نیز از غیری بوجود آمده است. و مکرّر مشروح شد همان هویت و وجودْ هویّت مطلقه باشد.

(۱) در اصل «سند» و در متن عربی «سیّد» است. جامع البدایع، ص ۲۱

(۲) دراصل: جودند. متن عربی: «والفیاض للوجود بالجود علی کل الماهیات.» جامع البدایع. ص ۲۱

(۳) دراصل: ایشان است.

(٤) ظاهراً عبارتی از ترجمه افتاده است. متن عربی پس از این عبارت این است: «بین سجانه انه لایتولد عنه مثله، فان کان کل مایتولّد عنه مثله فماهیته مشترکة بینه وبین غیره فلایتشخص الابواسطة مادّة وعلاقتها» جامع البدایع، ص ۲۱

پس تقدیر کلام ملك علام چنین است : آن حضرت چیزی ازوی متولّد نمیشود ، بعلّت اینکه خودش متولّد نگشته است .

اگر کسی گوید برین مطلب که تحریر نمودی کدام عبارت است [که] بدان معنی اشارت می‌نماید که ایشان از چیزی متولّد نگشته‌اند ، گوئیم : مکرّر عرض شد(۱) درحینی که آن حضرت را ماهیّت واعتباری نبودسوای هویّت مطلقه ، چنانچه دراوایل سورت مذکورگردید ، وهویّتشان ازذات خویشتن بود ، بالضّروره واجب‌است متولّد ازغیرنبوده باشد ، والّاهویّتشان مستفاد از غیر است و هویّت مطلقه نیست . و ما شرط کردیم باید هویّت مطلقه باشد .

و در این مقام تنبیه است بر سرّی که بغایت عظیم است ، بر تهدید و توبیخ کسانی [که] ولد(۲) وصاحبه جهت ایشان قایل گشته‌اند ، و همان تهدیدات که درآیات وسور(۳) دیگردارند ازچه رهگذر بوده‌است ، زیرا ولد باید منفصل باشد ازچیزی بسان خویش(٤) . پس چیزی [که] اورا مثل نباشد چگونه متصوراست ازوی ولد پدید آید ؟ ولد درزمانی منفصل میشود که ماهیّت نوعیّه متحقق میشود ، و ماهیّت نوعیّه نیز بسبب ماده است ، وهرآنچه مادّیه باشد هویّتش مطلقه نیست ، بلکه مقیّداست . پس نباید ازوی غیری بتولّد آید .

(۱) در متن عربی : قیل . جامع‌البدایع ، ص ۲۱

(۲) در اصل بولد . این عبارت با متن عربی برابر نیست . ظاهراً اشتباه مترجم از آنجاست که « تحدید » را « تهدید » خوانده . متن عربی اینست : «.. وهوأن التحدیدالوارد فی‌القران بالولد و الزوجة یعود الی‌هذالشرح ، وهوان التولّدأن ینفصل من‌الشیء مثله» . جامع‌البدایع ، ص ۲۱

(۳) در اصل : سوری . (٤) در اصل : خویش شود .

ولم یکن له کفواً احد ـ چون مبرهن گردید ایشان از مثل متولّد نگشته‌اند، وغیری نیزازایشان متولّد نشده ونباید شود، باید ایضاً مبرهن ومبیّن آید ایشان را کفوّی که در قوّت وجود باوی مساوی باشد حاصل نگردد.

وتساوی درقوّتِ وجود احتمال دو وجه دارد: اول اینکه کفوّ باشد باوی درماهیّت نوعیّه، ومساوی باشد. واین معنی، کریمهٔ **ولم یولد** اورا باطل گرداند(۱). زیرا هر آنچه ماهیّتش مشترك میان خود و دیگری باشد بالضروره وجودش مادّی است، باید از غیر خودش متولّد شده باشد. و ببرهان مستقیم بطلان این مفهوم سقیم بحیّز ترقیم رسید.

دوّیم اینکه در کفو اگر ماهیّت نوعیّه مساوی نباشد، لکن(۲) در واجب‌الوجودیّت مساوات داشته باشند، این‌معنی نیز بآیهٔ مذکوره بحیّز بطلان میرسد. زیرا درین حین باید او را جنسی و فصلی پدید آید، و وجودشان [از] ازدواج ازواج حاصله ازجنس خودشان بوده باشد. اورا باید مادر باشد(۳) و حصولشان بوجود فصلی باشد [که] اورا بسان پدر باشد. و بطلان چنین اوهام در اوّل کلام مذکور شد، زیرا مقرر است هر آنچه ماهیّتش ملتئم از جنس وفصل باشد هویّتش(۴) را لذاته هُوَ هُوَ نمیگویند.

(۱) در اصل: گردانند.

(۲) در اصل: لکن لازم. متن عربی اینست: «واما ان یکون‌له مایساویه فی‌الماهیة الجنسیة، وهو وجوب‌الوجود، فذلك یبطله هذالایة» جامع‌البدایع، ص ۲۲

(۳) ظاهراً عبارتی از ترجمه افتاده است. متن عربی اینست: «لانّه حینئذٍ یکون ذاجنس وفصل، ویکون وجوده متولداً عن‌الازدواج الحاصل من جنسه الذی یکون کالاُم، و فصل‌الذی یکون کالاب» جامع‌البدایع، ص ۲۲

(۴) دراصل: هویتشان.

خاتمة ـ درحقایق ودقایق این سورهٔ مبارکه باید تفکر کردن، که اوّل بار اشاره فرمودند که هویّت مطلقه اش را اسمی موجود نیست . از آن معنی تفسیر بکلمهٔ **هو** فرمودند. وچون آن معنی درنهایت خفا بود وحضرتش را عرفان وشناسائی(۱) لازم بود، باقرب لوازم که **الله** باشد، که مرآنرا در تعریف از همهٔ ملزومات شدیدتر و کاملتر بود معقّب ساختند. بعد از آن جهة دفع و رفع اوهام نافرجام، وهمین کـه مبادا بگویند تعریف هویّت مطلقه بدین لازم در مکمن قصور است، [و] میبایست بمقوّمات تعریف را آورده باشند، کلمهٔ **احد** رانیز درعقب آن آوردند، تااینکه دلالت نماید کـه من جمیع الوجوه این هویّت مطلقه واحد است وبسیط، واو را اصلاً مقوّمی موجود نیست سوای لوازم احدرا(۲) .

احد را مرتّب درعقب **الله** فرمودند، نه بعکس، زیرا ا لهیت عبارت ازاستغنای کاملهٔ حضرت ایشان است از ماسوی‌الله . و هر آنچه چنین باشد اورا واحد مطلق گویند. واگر چنین نباشد باید محتاج بدیشان باشد. واین نیز هویّت مطلقه است . پس ا لهیّت بالضروره مقتضی وحدت است نه عکس آن .

وبعد از آن کلام حقیقت فرجام را بکلمهٔ **صمد** معقّب فرمودند، کـه درآن نیز برهانی کامل و تبیانی(۳) شامل بر واجب الوجودیّتشان بوده باشد. بعداز آن بتعقیب این کلام، عدم تولّد غیر درآوردند، بدلیل اینکه خودشان از دیگر متولّد نگشته بود[ند] .

وایضاً بیان فرمودند اگرچه درا لهیت فیاض وجود جمیع موجوداتند،

(۱) در اصل : شناسای .
(۲) کذا . (۳) دراصل : تبیان .

روا نیست فیضان وجودی بر مثل خویش بنمایند. بعد از آن نیز بیان فرمودند اورا در عالم وجود چیزی موجود نیست کـه بااو مساوات داشته باشد. پس دراوایل سورت تابه **صمد** میرسد، دربیان ماهیّت ولوازم ماهیّت ایشان - اگرچه ماهیّت ندارند - ووحدت حقیقی ایشان است که بساحت حضرتشان باب(۱) ترکّب مسدود است. واز **لم یلد** تا آخر سوره در بیان این است: چیزی بااو نه درنوعیّت ونه درجنسیّت مساوی نیست، وابواب تناسل در آن حریم بسته گشته. وبدین مبلغ کمال معرفت در ذات ایزد تعالی حاصل است.

وباید دانست کـه غرض در طلب تمامی علومْ معرفتِ ذاتِ بی زوالِ حضرت حق سبحانه وتعالی است، وبیان صفات و کیفیت صدور افعالشان است که بچه گونه و چه سیاقند. پس مخفی نماناد این سوره (۲) بسبیل تعریض دایماً برجمیع این حالات دلالت مینماید، وازاینجهت است مخبر صادق اورا در ثوابِ یومِ حساب بقدر ثلثی ازقرآن برشمرده اند. بنظر ناظرین از اسرار این سوره میرسد ما را اطلاع بدان گشته(۳). والله اعلم بحقیقة الاحوال(٤)

---

(۱) دراصل: ارباب.

(۲) دراصل: سوره را.

(۳) عبارت مضطرب است. متن عربی اینست: «فهذا ماوفقتُ الی أن وقفت علیه من اسرار هذه‌السورة الکریمةالعظیمة.» جامع البدایع، ص ۲٤

(٤) پس از خاتمهٔ ترجمه این عبارات آمده است:

«مترجم مسکین ابن احمد اردوبادی، الواصل جنان ربّه‌الباری، فخرالدین عرض می نماید: درشب جمعهٔ، بیستم محرم الحرام بعد ازین نماز مغرب را با تعقیبات بتمامی خواندم. حسب‌الامر قدر قدر نوّاب مستطاب حضرت ایالت کـه مصدر عظمت وجلالت باد این ترجمه را نوشتم، وهنوز ازشب مذکور چهارساعت نگذشته بود. الهی مدام در حشمت وعظمت باشند».

تفسیر سورهٔ فلق

که مترجم از کلام شیخ رئیس است

بِسْمِ اللّٰهِ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلرَّحِيمِ

قل اعوذ برب الفلق: بگو ای محمّد پناه می برم بپروردگار که شکافندهٔ ظلمت‌سرای عدم‌اند بنور وجود. وهمان خالق عبارت ازمبدأ اوّل است، جل سبحانه، که لذاته واجب‌الوجودند. وسریان این کار از لوازم خیریّه مطلقهٔ اوست، بسبب هویّهٔ مطلقه که دارند در قصد اول آن حضرت(۱) سبحانه وتعالی.

مخفی نماناد که اولین موجودی که از قدرت کاملهٔ آن حضرت بوجود آمد قضا بود، ودرآن مطلقاً شایبهٔ شرّیّت مشوب ومختلط نگشته، مگر آنچه مخفی بوده باشد درهنگام ارتفاع نور اوّل(۲). وهمان شرّ مخفی عبارت از کدورت و تیرگی میباشد که لازمهٔ ماهیّت نور اوّل است که از هویّت مطلقه ناشی گردید.

وبعد ازآن که قضا بوجود آمد، اسبابْ بعلتِ ازدحامْ میل بجانب شرّهائی که لازمهٔ کُدورت بودند نمودند؛ و قضا که سبب اول است سعی در نفوذ و انجاح کار خود نمود، تا اینکه معلولات را بتفصیل آورد. و همین حالت عبارت ازعالم قدر است وعالم خلق درحالت ثانوی. وبدینجهت

---

(۱) متن عربی: «وذلك من لوازم خيريّته المطلقة الفائضة عن هويته المقصودة بالقصد الاوّل». جامع البدایع، ص ۲۵

(۲) متن عربی: «وليس فيه شر اصلاً الّا ماصار مخفياً تحت سطوع النور الاوّل» جامع‌البدایع، ص ۲۵

فرمودند: **من شر ماخلق**. زیرا حصول شرّ ناشی ازعالم قدر وخلق است که آن را عالم ثانوی گویند. بعلّت اینکه شرّ حاصل نمیشود مگر ازاجسامی که ناشی‌اند از قدر وخلق.

وایضاً چون حصول اجسام از عالم قدر است نه ازعالم قضا، وقدر است که منبع شرور گردیده، بعلّت اینکه مادّه واجسام حاصل نمیشود مگر ازوی، **شر** را اضافه بلفظ **ماخلق** دادند. و باید دانست که حضرت حق سبحانه وتعالی تقدیم انفلاق نمودند بر کلمهٔ شرّ که ناشی ازعالم خلق است ولازمهٔ اوست؛ سرّ وسببش اینست که انفلاق عبارت از افاضهٔ نور وجود است برماهیّات ممکنه. وهمان افاضه سبقت دارد بر شروری که از لوازم عالم ثانوی قدر وخلق اند. زیرا همان انفلاق عین جزائیست که بقصد اوّل مقصود بود. وشرّ چون ناشی ازعالم خلق است بقصد ثانوی منظوراست.

پس حاصل این کلام فالق وشکافندهٔ ظلمتِ عدم بنورِ وجود، حضرت واجب‌الوجود است. وشرور لازمهٔ قضای آن حضرت نیست که عالمِ اوّل است، بلکه ازعالمِ قدر وخلقند که عالم ثانوی است. پس ازآن حضرت که فیّاض وجودند امر صادراست بدینکه استعاذه نمایند بپروردگار خلق ازشروری که آنها را لازمهٔ عالم قدر وخلق گردانیده اند.

پس در این مقام اگر سائلی سؤال کند **رب الفلق** را چرا فرمودند، و «اله‌الفلق» و «خالق‌الفلق» وامثال آنها چرانگفتند، درجواب عرض میشود: درین وقوع ازحقایق علمی سرّی درغایت لطافت، چنانچه بدرك بشری میرسد، موجود است. وآن اینست: **رب** عبارت از پرورش دهندهٔ پرورش یافتگان است. واین گروه پیوسته محتاج بالطاف حضرت ایشان جلّ سبحانه[اند] وآنی استغناء از وی ندارند. **مثلاً** نگاه بجانب طفل

رضیع شیرخواره که در کنارهٔ مادراست باید کرد : تامحتاج بمادراست آنی ازوی بمیل خود دور نمیگردد ، حتی

که چون مادر بتأدیبش ستیزد همان در دامن مادر گریزد

پس چون ماهیّات ممکنه در تمامی اوقاتِ وجودِ ناقصِ خویش وبااوصاف ثبوت حالات خود(۱) مستغنی از تربیت کاملهٔ آن حضرت نیستند ، لاجرم اتیان بلفظ ربّ ضرور بود که شرف صدور یابد .

و « آله » اگرچه بمعنی ربّ است لکن نسبت بمربوب ومخلوق همان ملایمت ربّ را ندارد . وافعال اگرچه محتاج با ٓله اندو آله مستحق عبادتند ، لکن مربوب محمول برربّ بیشتر میشود تا برمستحقِ عبادت .

ودراین باب اشارتی دیگر نیز موجود است که ازخفیّات است ، وآن اشارت باین است که استعاذه وعوذ وعیاذ در لغت عبارت ازالتجا بردن بغیر است . پس امر مجرّدِ التجاست بغیر ، واین معنی دلالت مینماید که عدم حصول کمال تمام بعلت امری نیست که راجع بحضرت مبدأ کامل باشد ، بلکه راجع بقابل است ، چنانچه بعضی عرفا می فرمایند :

فیض سعادتش همه کس را برابراست نقصان زقابل است وگرنه علی الدوام .

پس تحقیق کلامی که بنزد علمامقرر است این است که تمامی کمالات یابعضی از آنها که درحضورمبدأ اول درموقع بُخل و ضَنّت واقع نگشته اند ، بلکه تمامی حاصل اند واز مبدأ فیاض ظاهر و باهر ، توقفشان براین است که مستعدّ وارسته وپیراسته جهت خود پیدانمایند . اگرپیدا گردیدمتوالی ومتعاقب فیضانشان خواهد شد ، والّا درهمان محلّ خویش بوده وهستند .

(۱) متن عربی : « لاتستغنی فی شیء من اوقات وجودها ولامن احوال ثبوتها عن افاضة المبدأ الاول » . جامع البدایع ، ص ۲۶

و ازین تقریر سرّ حدیث نبوی صلوات‌الله وسلامه علیـه پدید میگردد ک
فرموده انـد : **وان لربکـم فی ایام دهـرکـم نفحات من رحمـته الا
فتعرضوا لها** ، یعنی که بدرستی مر پروردگار شمارا درروزهای زمانه‌اتیان
نفحه‌های بسیار وبیشمار حاصل است از رحمت و کرم حضرت حق‌سبحان
وتعالی ، کـه بیدار باشید ، خود را بر آنها عرضه دارید. و درین حدیث
بصراحت(۱) مبیّن فرمودند که نفحات الطافشان دوام دارد ، چنانچه خللی
واقع گردد بالضروره ازمستعدّ است که بمرتبهٔ استعداد نرسیده است.

و در زیر این اشارتِ با بشارت تنبیهاتِ عظیمه و جلیله موجود ، و
قاعده های خطیره و کثیره حاصل . در اوان تدبّر وتفکّر متأمّل را وقوف
براینها حاصل است .

پس میفرمایند : **ومن شر غاسق اذاوقب** ـ استعاذه کننده(۲) دراین
محلّ همین نفس جزئیّه‌است مرانسان جزئی‌را ازشروری که لازمهٔ اشیائی
است که ناشی اند ازتقدیراتی‌که واقع‌اند درنواحی قدری که‌از قضاحاصل
گشته است .

بعدازاین تحریر بایددانست که عظیمترین‌امورات مذکوره دراینکه
تأثیر در اجزای بدنیّه بتوسط جوهر نفس انسانی نمایند ، اشیائی باشند
[که] باهمان اجزاء داخل پوست عروق بدن میشوند(۳) . و همان امور

---

(۱) دراصل : بصراحتاً

(۲) در اصل : استفاذه کنند . متن عربی : « المستعیذ هوالنفس الجزئیة » . جامع البدایع ، ص ۲۷

(۳) متن عربی : «ثمّ ان أعظم تلك الامورتأثیراً فی الاضرار بجوهرالنفس الانسانیة الاشیاء الداخلة معها فی اهاب البدن » جامع البدایع ، ص ۲۷

گاهی مرجسم را آلت اند، بدانها کار می‌نمایند(۱). و زمانی سرمایهٔ نکال و وبال اند. و اوانی سبب مشقّت وعسرتش میگردند. وهمان امور عبارت از قوای حیوانیّه و قوای نباتیّه است.

امّا قوای حیوانیّه ظلمتی است تاریك و تیره. و سابقاً معروض گردید که مادّه وبدن حیوانی منبع ظلمت وشرّوعدم است. وازین موادمقرّراست بغیر ازتیرگی وظلمت بایدچه بحصول آید. پس آنچه درحضرت باکبریای سبحانی عزّوجلّ درمقام استعاذه درآید باید نفس ناطقه باشد، که آن فی حدّ ذاتها درجوهرخویش تقیّ ونقیّ وصاف ومبرّا از کدورت بدن وعلائق اوست. وبعلت صفوتی که دارد بسان آئینه قابل انتقاش هزاران هزار صور وحقایق است. ونفس ناطقه فی حدّ ذاتها لطافت و انواری که دارد بمعرض زوال و فنا نمیرسد، مگر بدنیکه در وی قوای حیوانیّه مسطور آید وصور تخیّلیّه و وهمیّه وامثال آنها ازشهوت وغضب درآن مکتوب گردد.

درین حین چنانچه زنگ آئینه را تیره وتارمی‌نماید، قوای مذکوره نفس ناطقه را از کیفیّت نورانیّهٔ فطری خود زائل(۲) مینمایند.

واموری که ازخارج دراشیاءِ انفلاق که سرمایهٔ وجوداست وعدم ازوی معدوم میشود، که ازمضمون **برب الفلق** مفهوم شد، درجوهر نفس ناطقه دم بدم تجدّد بهم میرسانند(۳). چون آن مذکورشد، بعقب همان انفلاق کلمهٔ **ماخلق** را آوردند که متحلّی حلیهٔ عموم است. زیرا انفلاق همین

(۱) متن عربی: «و هی التی تکون آلة لها من وجه و وبالا علیها من وجه». جامع البدایع، ص ۲۷

(۲) کذا.

(۳) عبارت روشن نیست. متن عربی اینست: «و الامور التی تحصل فی الشیء من الخارج تکون متجدّدة، فاذا تلك الظلمة متجددة..». جامع البدایع، ص ۲۷

خبر را متضمّن است، بخلاف **ماخلق** که متضمّن خیر و شرّ هر دو هستند. لکن شروری که در وقب غاسق حاصل است مشارکت با **شر ماخلق** دارد، شرکت خاص مر عامّ را. لکن چون این خاص را مزیّتی بود در اینکه نفس مذکوره را مظلم و تیره و تار میساخت، از آنجهت اتیان بدان لازم بود، تا اینکه دانسته شود که حصول آن حالت در نفس ناطقه از عظیم‌ترین رذائل است، باید از آن اجتناب حاصل آید و اسباب مخالطتش برچیده شود.

بعد از آن میفرمایند: **و من شر النفاثات فی العقد**، اشارت است بحصول قوای نباتیّه که بتدبیر بدن موکّل‌اند، و در نشو و نمای او باعث و سبب‌اند. باید دانست که جسم را عقده و پیوند بسیار بسبب اختلاط عناصر اربعه حاصل است. لکن عناصر فی حدّ ذاتها با یکدیگر پیوسته در اختلاف و تنازعند، و مدام سعیشان بر این است که از یکدیگر جدا شوند. چون بعضی از ایشان سورت و تیزی [دارند]، برخی دیگر شکسته اند و کارشان در یکدیگر بفعل و انفعال انجامیده ازین ترکّب و تکسّر بدن حیوانی و مزاج حاصل شده.

پس آنچه ازین عناصر بکیفیّت نفّاثیّت متکیّف است قوای نباتی است. زیرا نفث است [که] سعی در ازدیار جوهر نفس درمقدار آن فی جمیع‌ـ الجهات می‌نماید، یعنی طولاً وعرضاً و عمقاً. و این قوای نباتیّه پیوسته در ازدیاد جسم که طالب غذاست، و از آن غذا نمابهم رسانیده، سعی مینماید. و درین سعی وازدیاد جسم را مزیّت حاصل میگردد. بخلاف صنعتهای دیگر که اگر ازجانبی مزیدنمایند بالضّروره باید ازجانب دیگر بمعرض نقصان رسانیده باشند. حدّاد اگر چه آهن را بکوبیدن دراز و پهن نماید، البته ازجانب ثخن وعمق آن کم میکند، مگر ازخارج آهنی

دیگر بر آن اضافه کند؛ بخلاف قوای نباتیّه که در جوهر اعضای حیوانی طولاً وعرضاً وعمقاً مزید مینمایند.

پس آنچه مشابهتش بقوای(۱) نباتیّه بیشتر باشد نفث است، زیرا بدان اشیاء را انتفاخ دست میدهد، وبحسب مقدار آن شیء رامزید میگرداند، خواه از طول ویا عرض ویا عمق. پس آنچه نافث عُقد [است] قوای نباتیّه است.

وبالجمله شرّی که لازم است میان قوة حیوانیّه وقوة نباتیّه ودرجوهر نفس ناطقه باشد ومایهٔ منقصت آن گردد این است که آنچه علایق بدن باشد بتوسط آن شرور بدن محکم شود [و] نگذارد نفس ناطقه(۲) تغذّی بغذاهائی که موافق وملایم اصل جوهر اوست بنماید.

وغذای موافق او یکی اینست [که] احاطت بملکوت سماوات نماید وتفکّر وتدبّر درمصنوعات زمین کند، ودردل خودنقوش باقیه منقش سازد، چنانکه بعضی گفته‌اند:

هان غذای روح تو فکر خداست — جوهر تو زین عرضها دان جداست
همتی کن اندرین کاخ غرور — تا برون (۳) آیی پی دار سرور
آسمانها را یکایك طی کنی — روی جانرا سوی عرش حیّ کنی
یوسفی تو، چاه کنعان تا بکی؟ — مکر اخوان و فغان و واخی
مصر را بهر تو آئین بسته اند — جان اعدا بهر تو اشکسته اند
آوخ آوخ تو ندانی قدر خویش — گاه فکر یار و گاهی رنج کیش

بعداز آن میفرمایند: **و من شرّ حاسدٍ اذا حسد**. باز از حضرت

(۱) دراصل: بالقوای.

(۲) دراصل: نگذارد ونفس ناطقه. متن عربی اینست: بالجملة فالشرّ اللازم من هاتین القوتین فی جوهر النفس استحکام علائق النفس وامتناع تغذیها بالغذاء الموافق ء اللائق بجوهرها ». جامع البدایع، ص ۲۸

(۳) در اصل: بیرون.

ایشان امر است باستعاذه از نزاع و جدل شرّی که حاصل است از بدن و قوای او و نفث. پس بدرستی چون (۱) از حضرت حق سبحانه و تعالی اشارت بشروری که لازم اجسام متغذیه است گردید، وبتفصیل بدانها اشارت واقع شد که اول بار ابتداء ازشرّی بوده که لازم قوای حیوانیّه است، پس قوای نباتیّه انفراد[اً]، پس در بدن باز بقوای دوگانهٔ حیوانیّه جمعاً، و بچیزی دیگر که میان بدن ومیان نفث واقع گشته بود و از آن نزاع و جدل برخاسته و بهم پیوسته، و آن عبارت از حسدیست ناشی از میان حضرت ابوالبشر علیه‌السلام ومیان ابلیس لعنه‌الله. و این معنی دردی بود بغایت مشکل، پس امر باستعاذ[ه] از جمیع این شرور که در مشکل بیدرمان اند(۲) بمبدءِ اول صدور یافت.

مخفی نماناد این سورهٔ مبار که دلالت بر کیفیّت صدور شرور ناشیه از قضای الهی مینماید. و حصول این شرور بالغرض است لا بالذّات، و الّا مکرّر مشروح شد که در قضا سوای خیر چیزی دیگر در آن(۳) نیست. زیرا منبع آن شرور بحسب نفس انسانی منحصر درقوای حیوانیّه ونباتیّه وعلایق بدن است.

بنابراین مذکورات، بر نفس ناطقه که سرمایهٔ وبال ونکال‌اند بر بدن، سبحان‌الله تاچه مرتبه اعراض ازینها شیرین ونکوست (۴)، و مفارقت از اینها تابچه حیثیت مقبول ومطبوع است، اگر مفارقتش بالذات باشد و بریدن وانقطاع ازعلاقه وجمیع حالات باشد. رزقناالله تعالی التجرّد التامّ.

---

(۱) ظاهراً چون زائد است.

(۲) کذا. شاید « در » زائد است.

(۳) کذا.

(۴) عبارت مضطرب است. متن‌عربی اینست: « و اذا کان ذلك و بالاً و کلاً علیها (ای علی النفس) فما احسن حالها عندالاعراض عن ذلك ». جامع‌البدایع، ص۲۹

تفسیر سورهٔ ناس

ترجمهٔ کلام شیخ رئیس است

بسم الله الرّحمن الرّحیم

قل اعوذ برب الناس ملك الناس. سابقـاً در اوان تفسیر سورتین مبارکتین توحید وفلق مفهوم گردید ربوبیّت ربّ عبارت از ترتیب کاملهٔ حضرت حق سبحانه است مر مکوّنات و موجودات را ، وتربیت نیزعبارت و اشارت است بتسویهٔ مزاج بدنی. زیرا انسان موجود (۱) کامل محسوب نمیشودمادام که‌بدن اومستعدّ وآماده نشود . ومقرر است که همین‌استعداد حاصل نمیشود مگر به‌تربیت لطیفه وتمزیج پاکیزه ونیکو که عقل‌عقلا از درك آن قاصر آید . و همین معنی است که مذکور گردید آنچه نصّ کریمهٔ : **فاذا سویته و نفخت فیه من روحی** بدان دلالت مینماید .

پس اولین درجات خلق تربیت است مر بدن را بدین که تسویهٔ مزاج اوحاصل آید . بنابراین اولین‌نعمتهای خلاق عالم جلّ وعلا برانسان کامل این است [که] او را بمرحمت خود تربیت میفرمایند ، بدین کـه بتسویهٔ مزاج او میپردازند .

و چون تمکّن تربیت متمکّن گـردید ، در وی فیضان رحمت دیـگر میفرمایند ، بدنیکه نفس ناطقه بدیشان عطا میفرمایند . واعضای بدن او را ازقوای حسّیّه وخیالیّه [و] وهمیّه و فکریّه گردانیـده (۲) ، و سمع و

---

(۱) دراصل : بموجود .

(۲) متن عربی : « و ذلك بان افاض علیه نفساً ناطقة و جعل اعضاء البدن بمافیها من القوی الحسّیة والخیالیة . . . » جامع البدایع ، ص ۳۰

بصر و شمّ و ذوق و لمس و شهوت و غضب و جماع بدیشان عطیّت می کنند ، و عضلاتش را قوای متحرّ که نیز کرامت کرده ، و قوای نباتیّه از غادیه و شعبه های آن ازماسکه و جاذبه و هاضمه و دافعه و مُنمیه و مولده نیز کرم کرده اند .

وفی الجمله قوای نباتیّه و حیوانیّهٔ که دارد ، بااینکه احوال هریك از آنها در نهایت اختلاف است و متعلّقاتشان غایت تباین دارد و مأخذشان گروه گروه و جداگانه است ، همهٔ اینها را مقهور و مغلوب تدبیر نفس ناطقهٔ روحانیّهٔ [و] شریعهٔ کامله گردانیده . چون اول بار بتسویهٔ مزاج او پرداختند ثانیاً اورا مقهور نفس گردانیدند ، که حضرت حق سبحانه ملكِ حق و پادشاه مطلق است که تدبیر بدن را نفس نفیس می فرمایند (۱) . و بعد از آن نفس را باجوهری که دارد مشتاق باتّصال بدان مبادی که از آنها جدا گشته است مینمایند ، و متوجه باعتکاف بربساط قرب حضرت خود میسازد . و راه ملازمت کوی خویش بدیشان نشان میدهد ، و از مشاهدهٔ آثار بهجتش دمبدم مزید میسازد ، و انسیّتشان بقرب حضرت بمرتبهٔ کثرت میرساند .

وهمین شوق ثابت جبلّی و غریزی که نفس انسانی دارد مدام بر این است که طلب و ترغیبشان برین معنی باشد که مدام درتضرّع وابتهال بدان مبادی با عظمت و جلال باشد ، دراینکه شیئاً فشیئاً افاضهٔ انعام عام مقدسه جهت خود تحصیل سازد . و همین طلب بدستیاری حرکاتی است از عقل ناشی - اگر نفسشان بمرتبهٔ عقل بملکه رسیده باشد - ویا بدستیاری استعانه

(۱) ظاهراً : تدبیر بدن نفس نفیس را می فرمایند . اصل عربی : « اذ یملك تفویض تدبیر البدن الی النفس » . جامع البدایع ، ص ۳۰

نمودن ازقوای باطنه است ، و آمیخته گردانیدن صورتهای قوای باطنیّه ومعانی آن ، و حرکت دادن همان قواست بچندین حرکات نوع نوع که بحسب همان حرکات مستعدّ قبول فیوضات گردد . وتمامی اینها عباراتی است که صدور ازین قول می‌یابند ، جهت همان مبادی صادر میشوند .

پس نفس درین درجه قبول عبادت می کند (۱) . وهمان مبادی عبارت از مبدءِ فیوضات است ، جلّ شأنه . زیرا مقرّر است مبادی را در هنگام تلبّس بیکی ازین حالات اسمی جداگانه حاصل است . پس در هنگامی که تکوّن مزاج می‌نمایندا ورا «ربّ» میخوانند . ودرهنگامی که فیوضات وافره بنفس میرسانند ملکش میگویند . و در هنگامی که نفس را بخود متشوّق‌میسازد ، ومیخواهد اورابمبدء اتصال دهد الٰهش می‌نامند ، ودرین مقامْ درجاتِ اصنافِ تعلّقهای میانهٔ مبادی و نفوسْ (۲) بواهب صور ومدبّر امور واقعه در زیر کرهٔ فلك قمر میرسد ؛ یفعل مایشاء و یحکم مایرید .

و درهنگامی که کیفیّات استعاذه را بمبدءِ اوّل در سورهٔ فلق بیان فرمودند ، وآن تبیین عبارت از مبدءِ وجود که تعبیر ازآن بانفلاق صدور یافت (۳) ، وایضاً درآن‌سوره نیز بیان کیفیّت شرّ مشروح شد ، درین‌سوره نیز بیان کیفیّت استعاذه بمبدءِ قریب که وهّاب صُورند و مبدءِ ارواح و اجسام در زیر کرهٔ قمر ، وبیان درجات آن ، صدور یافت .

(۱) در اصل : می کنند .

(۲) متن عربی : « درجات اصناف التعلّقات بین المبادی والنفوس » جامع البدایع ، ص ۳۱

(۳) اصل عربی اینست : « ولما تبین کیفیة الاستعاذة بالمبدأ الاول فی السورة الاولی ، و هو مبدأ الانفلاق ای المبدأ للوجود . . ففی هذه السورة بیّن کیفیّة الاستعاذه بالمبدأ القریب . . » . جامع البدایع ، ص ۳۱

پس میفرمایند : **من شر الوسواس الخناس**. وسواس عبارت از قوائی (۱) است که وسوسه از آنها پدید میگردد [و] آن قوهٔ متخیّله است بوفق صورتی که دارد، که در نفس حیوانی مستعمل است (۲). یعنی عمل مینمایند، پس حرکات قوهٔ متخیّله و نفس حیوانی بمخالفهٔ یکدیگر است. پس روی نفس حیوانی بطرف مبادی میباشد که او از آن جدا گشته و درین محل رسیده. امّا قوهٔ متخیّله نیست که بوسوسه پردازد مگر درسینهٔ آنها هنگامی [که] بفکر مواداند وبعلایق می‌پردازند (۳). پس برین حالشان میگذرد، وبرفکرشان مزید میکنند واوها (٤) را بمرتبهٔ خنس درمی آورد. پس خنس این قوهٔ متخیّله بحرکت بالعکس است، بخلاف حرکت نفس.

بعد از آن میفرماید : **یوسوس فی صدور الناس**. معنی این کلام [آنست که] خناسی که عبارت از قوهٔ متخیّله است، نیست که بوسوسه بپردازد (۵) مگر درسینه هائی که مطیّهٔ نفس انسانی‌اند. زیرا مقرر است [که] متعلّق اوّل جهت نفس انسانی قلب است، وبتوسط ایشان ثبوت قوی

(۱) دراصل عربی مفرد است : هذه القوّه التی.

(۲) اصل عربی : «بحسب صیرورتهامستعملة للنفس الحیوانیة». جامع البدایع، ص ۳۱.

(۳) متن عربی : «فالقوة المتخیلهاذا جذبتها الی الاشتغال بالمادة وعلائقها فتلك القوة تخنس، ای تتحرك، بالعکس وتجذب النفس الانسانیة الی العکس». جامع البدایع، ص ۳۱.

(٤) دراصل چنین است. شاید : اوهام را.

(۵) اصل عربی : «معناه ان الخناس هوالقوة المتخیله انمایوسوس فی الصدور ...» جامع البدایع، ص ۳۱

در سایر اعضای دیگر واقع میگردد. پس تأثیر وسوسه اوّل بار در سینه اتفاق می‌افتد.

بعد از آن میفرمایند: **من الجنة والناس**. «جنّ» عبارت از استتار است و «انس» [عبارت] از استیناس. ومراد ازاینها حواس ظاهره وباطنه است. وآنچه در تفسیر این‌دو سورت بحیّز تحریر رسید نهایت عقل‌ودرك من است. والله اعلم بحقایق الامور.

رسالة بعض الافاضل الى علماء
مدينة السلام فى مقولات الشيخ الرئيس

مقدمه

رساله‌ای که پس‌ازاین مقدمه میاید رساله‌ای است فلسفی که بنام «**رسالة بعض الافاضل الی علماء مدینة السلام فی مقولات الشیخ الرئیس**» خوانده شده، وباحتمال بسیار قوی از آثار ابن‌سیناست.

مأخذ عمدهٔ انتساب این رساله بابن‌سینا آنست که دربعضی از نسخ قدیمی «رسالهٔ سرگذشت» تألیف **عبیدالله جوزجانی**، شاگرد ابن‌سینا، نام رساله ای که از نام رسالهٔ حاضر در زمرهٔ آثار شیخ دیده میشود.

ازجمله درنسخهٔ مجموعهٔ اونیورسیتهٔ اسلامبول، بشمارهٔ ۴۷۵۵، مورخ ۵۸۸ هجری، و نسخهٔ مجموعهٔ کتابخانهٔ ایاصوفیه، بشمارهٔ ۴۸۵۲، که ظاهراً در اواخر قرن ششم هجری نوشته شده درضمن آثار ابن سینا رساله ای بنام «رسالة الی علماءِ بغداد یسألهم الانصاف بینه و بین رجل همذانیّ یدّعی الحکمة» مذکور گردیده(۱).

ابن ابی اصیبعة نیز در **طبقات الاطباء** درضمن آثارشیخ ازرساله‌ای بهمین نام یاد می کند(۲). این‌عنوان برمضمون رسالهٔ حاضر کاملاً منطبق است. زیرا موضوع این رساله اختلافی است که میان صاحب رساله و دانشمند دیگری که وی در همدان دیده است در موضوع «وجود کلّی طبیعی» روی داده است.

دانشمند همدان معتقداست که «کلّی‌طبیعی» وجود عینی‌وخارجی

---

(۱) این اطلاعات را آقای دکتر یحیی مهدوی در اختیار نگارنده گذاشتند. به «فهرست آثار ابن‌سینا» تألیف ایشان، (تهران، ۱۳۳۳) ص ۱۱۸ - ۱۱۷ رجوع شود.

(۲) عیون‌الانباء فی طبقات‌الاطباء، طبع مصر، ۱۸۸۳، جلد دوم، ص ۲۰

دارد ودر تحقّق پای‌بند مصادیق جزئی نیست. صاحب رساله، که پیداست ازپیروان فلاسفهٔ مشّاء است، بعکس براین عقیده‌است که «کلّی طبیعی» تنها وجود ذهنی دارد، وذهن آدمی‌است که آنرا ازمصادیق جزئی منتزع میسازد.

صاحب رساله نام خویش را در رساله نمی‌آورد، واز خود بعنوان «مردی‌دوستدارفلسفه، اهل‌بخارا» نام‌میبردکه گذارش بهمدان می‌افتدو دراین شهربدانشمندی برمیخوردکه‌اهل‌حکمت وفلسفه‌است، اماعقایدی غریب دارد ومدعی است کـه این عقاید را از بغدادیـان آموخته است. صاحب رساله نامه‌ای بفیلسوفان بغداد میفرستد وبحث واختلاف خود را بادانشمند همدانی برای‌اظهار رأی‌ایشان عرضه میدارد. عین عبارت‌صاحب رساله اینست: «ان رجلاً من‌اهل بخارا احبّ‌الفلسفةَ، وجهدفیها بمقدار ماأوتی من‌المقدور. ولما عرضتْ له‌السفرة الی‌هذه‌البلاد، لقی قوماً ممن خذوا عنکم. فکانوا یحلّونه محلَ اهل العلم، وکان یسمع منهم اصولاً مشاکلةً لما اخذها من معلّمیه، والکتب التی استفرغ فی تدّبرها جهده، والنتائج التی نتجت بفکره. حتی بلغ همذان، فصادف بها شیخاً کبیراً غزیرالمحاسن، وافرالعلوم، متقناً فی‌العلوم‌الحکمیة والشریعةالسمعیة. فاستأنس واستطاب مجاورته الّا انّه لما استکشف مذاهبه، صادفها غریبة عجیبة، مباینة لما فهم من‌الاقدمین... یقول‌ان‌هذا بدیهة وان‌هذا اجماع (کذا)، وان هذا مأخوذ من افواهکم، معشرالحکما، بمدینةالسلام، ومن افواه من‌سلف منکم...

واذا حللت له مقائیسه واثبت عقمها وانتاجها غیر مطلوبه، لم‌ینجع فیه، بل رام اصلاحها بماهوا بعد من‌الاول.

وقد انفذت اليكم، متعنا الله بكم، نسخة مقالة فی نقض مذهب تقفون علیه، ومقالة لی فی ابانة بُعده عن الحق . . »(١)

انتساب این رساله را بابن سینا منابع دیگری نیز تأیید می‌کند، از جمله **ملاصدرا** در کتاب **اسفار** این رساله را با نقل موضوع آن بابن سینا منسوب می‌کند (٢). عین عبارت وی اینست: « وقد بيّنوا فی کتبهم و تعالیمهم أنّ الکلّی بما هو کلّی ممالا وجود له فی الخارج. و **للشیخ الرئیس** رسالة مفردة فی هذا الباب، شنع فیها کثیراً علی رجل غزیر المحاس کثیر السن قد صادفه بمدینة همذان، قد توّهم ان معنی وجود الانواع والاجناس فی الاعیان هو ان یکون ذاتاً واحدة بعینها مقارنة لکلّ واحدٍ من الکثرة المحصلة المختلفة مطابقةً لها . . . »(٣)

ابن سینا در **کتاب شفا** نیز، آنجا که از «وجود کلّی طبیعی» گفتگو میکند، بدسته‌ای از متفلسفان اشاره می کند که عقیده ای نظیر عقیدهٔ دانشمند همدان دارند، وازآنها بنام « طائفة ممّن یتشحّط فی التفلسف » یاد می کند(٤). این را نیز میتوان قرینه ای در تأیید انتساب رساله بابن سینا بشمار آورد.

قرینهٔ دیگری برای انتساب این رساله بابن سینا شهرت این انتساب است، چنانکه در فهرست مجموعهٔ خطی که درطبع این رساله اصل قرار

(١) ص ٧٦-٧٣ کتاب حاضر. در نقل این قسمت بعضی تصحیحات قیاسی بکار رفته است.

(٢) سفر اول، منهج سوّم، فصل دوم.

(٣) رجوع شود به « فهرست آثار ابن سینا »، تألیف دکتر یحیی مهدوی، ص ١١٨ - ١١٧

(٤) مقالهٔ پنجم، فصل اول الهی شفا. رجوع شود به « فهرست کتب اهدائی آقای سید محمد مشکوة بدانشگاه تهران » جلد سوم، تألیف آقای محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، ١٣٣٢، ص ٤٨

گرفته این رساله بشیخ نسبت داده شده است.

هویّت دانشمندی که صاحب رساله درهمدان دیده‌است درست دانسته نیست. دراین باب وهم‌چنین درباب آراءِ فلاسفهٔ دیگر دربارهٔ وجود کلّی طبیعی، دانشمند فاضل آقای **محمدتقی دانش پژوه** تحقیقی کرده‌اند که در « فهرست کتابهای اهدائی آقای سید محمد مشکوة بدانشگاه تهران » بطبع رسیده است(۱). بموجب تحقیق ایشان ممکن است مدعی صاحب رساله **ابوالقاسم کرمانی** باشد که از معاصران ابن‌سینا بوده و با وی دربسیاری ازمسائل اختلاف داشته است.

☆☆☆

نسخی که درطبع این رساله مورد استفاده قرار گرفته ازاینقراراست:

۱ ـ **نسخهٔ الف** = مجموعهٔ خطّی متعلق بکتابخانهٔ ملّی ملك، بشمارهٔ ۴۶۹۴، بقطع ۱۲ ½ × ۲۲ ½ سانتیمتر، که بخطی نزدیك بخط تعلیق درسالهای ۲۲ـ۱۰۲۱ نوشته شده وقدیمترین نسخه‌ایست از رسالهٔ مزبور که بدست نگارنده رسیده است.

۲ ـ **نسخهٔ ب** = مجموعهٔ خطی متعلق بکتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار، بشمارهٔ ۲۹۱۲، بقطع رحلی بزرك. تاریخ تحریر یکی ازرسالات این مجموعه ۱۲۶۶ است.

۳ ـ **نسخهٔ ج** = مجموعهٔ خطی، متعلق بکتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار، بشمارهٔ ۱۲۱۶، بقطع رحلی بزرك. این مجموعه درسال ۱۲۷۷ بدست مهرعلی الخونیساری نوشته شده ورسالهٔ مورد بحث درصفحات ۱۱۵ـ۱۱۲ آن قرار دارد.

(۱) مجلد سوم، تهران ۱۳۳۲، ص ۵۴ ـ ۴۷

نسخهٔ اهدائی جناب آقای سید محمد مشکوة بدانشگاه تهران ازروی دو نسخهٔ اخیر نوشته شده(۱)

این نسخ همه مغلوط اند ودر آنها حذف واشتباه بسیاراست. نسخهٔ **ج** که ازهمهٔ نسخ مغلوط تر است پیداست یا ازروی نسخهٔ **الف** نوشته شده ویا باآن اصل مشترك دارد. نسخهٔ **ب** در بسیاری موارد با این دو نسخه متفاوت است ودر تصحیح متن کمك می کند.

درطبع این رساله نسخهٔ الف، یعنی نسخهٔ کتابخانهٔ ملی ملك‌را که قدیمترین نسخ است‌اصل قرار دادم ونسخهٔ بدلها را درحاشیه‌آوردم. هرجا در صحّت یکی ازنسخه بدلها تردید نبود، نسخهٔ اصل را در حاشیه قرار دادم. تصحیحات قیاسی را نیز عموماً در حاشیه آوردم. هرجا عبارت مضطرب بود و در صحت قرائت تردید بود، از مُعرب ساختن کلمات خودداری کردم تاموجب اشتباه نشود وخواننده درحدس خود آزاد باشد.

درتصحیح و مُعرب ساختن متن این رساله مدیون مساعدت گرانبهای دوست فاضل دانشمند آقای **جلال‌الدین محدث** ام که با لطف بی منتها نگارنده را در گشودن دشواریها مدد فرمودند وطبع این رساله را بمدد علم خویش آسان کردند. همچنین درین باب از تذکّرات و راهنمائیهای دوست دانشمند وتیزبین خود آقای **عباس زریاب‌خوئی** فایده برده‌ام.

« رسالة بعض‌الافاضل » را امسال دانشمند محترم آقای **محمد تقی دانش پژوه** نیز در شمارهٔ سوم « فرهنك ایران زمین » انتشار داده‌اند

(۱) رجوع شود به « فهرست کتابهای اهدائی آقای سید محمد مشکوة بدانشگاه تهران » تألیف آقای محمدتقی دانش‌پژوه، جلد سوم، ص ٥٤

وفضل تقدّم ایشان راست. درطبع این رساله نسخهٔ چاپی ایشان نیز مورد استفاده نگارنده بوده است.

باآنکه درطبع این رساله اینجانب ازافادات دانشمندانی که نامشان گذشت برخوردار بوده ام مسئولیت هرگونه خطا در تصحیح رساله بعهدهٔ نگارنده است.

رسالة بعض الافاضل الى علماء مدينة السلام (١)

فى مقولات الشيخ الرئيس

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحيم

سَلامُ اللهِ على مَشايخِ العلمِ والحِكْمةِ بمدينةِ السّلام ، مدّ اللهُ فى أعْمارِكُم ، و زادَ فى الخيراتِ لَديكم ، و افاضَ من حِكَمِه عليكُم ، وَ رَزَقنا مُجاوَرَتكُم ، و عَصَمَنا و ايّاكم مِن الخطاءِ (٢) والخَطَل ؛ إنّه واهبُ العقلِ و مُفيضُ العدْلِ و له الحَمْدُ ، والسَّلامُ عَلى (٣) رسوله و آله الطّيّبين الطّاهرين .

و بعد ، إنّ رجلاً مِن اهلِ بُخارا اَحبّ الفلسَفَة و جَهِدَ فيها بمقدارِ ما اوتى من المقدور . و لَمّا عَرضتْ له السَفْرَةُ الى هذه البلادِ ، لَقِىَ قوماً ممّن (٤) اَخذوا عنكُم ، فكانوا يُحلّونَه محلّ اَهلِ العِلم ، وكان يَسْمَعُ منهم اصولاً مُشاكِلَةً لِما اَخذها من مُعلّميه و الكتب

---

(١) فى نسخة الاصل : السّلم . نسخة ج : السلام . العنوان محذوف فى نسخة ب .

(٢) نسخة ب : خطأ .

(٣) نسخة ب : وعلى .

(٤) نسخة ب : من .

التى استفرغ (١) في تدبرِ ها جُهْده و النتائج الّتى نتجتْ لفكره (٢)، حتى بلَغَ مدينةَ همذانَ، فصادَف بِها (٣) شيخاً كبيراً غزيرَ المحاسن (٤)، وافِرَ العلوم مُتْقِناً (٥) فى العلوم الحِكميّةِ والشريعةِ السَّمعيةِ، فاْستانس (٦) واْستطابَ مجاورتَه، الّا أنّه لما اْستكشفَ مذاهبَه صادَفها غريبةً، عجيبةً، مُباينةً لما فَهِمَ عن (٧) الاقدمين: أمّا المنطقُ فمنطقٌ آخر، و امّا الطبيعياتُ فطبيعيّاتٌ أخر، وأما الآلهياتُ فنَمَطٌ مناسبٌ لكلامِ الصوفيّةِ، عجيبٌ. ورأى له ايضاً فى الهندسةِ رقماً آخر. و تَعَجّبَ (٨) من شىءٍ لايزال يصير (٩) عليه عندَ كلِ مخالفةٍ يُعْرض، ويَقولُ (١٠) انّ هذا (١١) بَديهيّةٌ، وانّ

(١) نسخة ب : استفرق .
(٢) نسخة ب : انتجت بفكره .
(٣) بناءً على نسخة ب . فى الاصل وفى نسخة ج : به
(٤) فى جميع النسخ : غزيراً بمحاسن .
(٥) بناءً على نسخة ب . فى الاصل و نسخة ج : متيقناً .
(٦) نسخة ب : استأنف .
(٧) نسخة ب : من .
(٨) نسخة ج : يعجب .
(٩) كذا فى جميع النسخ ظ : يصرّ .
(١٠) محذوف فى نسخة ب .
(١١) كذا . ظ : هذه .

هذا إجماعٌ ، وانّ هذا مأخوذٌ من أفواهِكم مَعْشَرَ الحكماءِ بمدينةِ السّلامِ ومن أفواهِ سَلَفٍ منكم قد انقرضَ ، باركَ اللهُ في أعمارِكم .

وإذا تَكَلَّمَ بنوعٍ آخر من المقائيس يَراها مُنْتِجَةً لمطلوباتِها [(١)]، وهي غير مُنتِجةٍ لها بالفعلِ ولا بالقوةِ القريبةِ من [(٢)] الفعل . و اذا حَلَلْتَ له مقائيسه وأَثْبَتُّ [(٣)] عُقْمها [(٤)] و انتاجها غير مطلوبه ، لم يَنْجَعْ فيه ، بل رام اصلاحها [(٥)] بما هُو أبعدُ من الاوّلِ .

و قد أَنْفَذْتُ [(٦)] إليكم ، مَتَّعنا اللهُ بِكُم ، نُسخةَ مقالة [(٧)] في نَقْضِ مذهبٍ يَقِفون [(٨)] عليه ، ومقالةً لي في إبانةِ بُعدِه عنِ الحقِ .

ثُم كَتَبْتُ بعدَ ذلكَ مذاهبَه في مسائلَ أخرى [(٩)] لما ورد [(١٠)]

(١) نسخة ب : لمطلوبه .

(٢) نسخة ب : الى .

(٣) نسخة ب : ابنيت .

(٤) بناءً على نسخة ب . فى الاصل وفى نسخة ج : عمقها .

(٥) بناءً على نسخة ب . فى الاصل وفى نسخة ج : اصطلاحها .

(٦) بناءً على نسختى ب وج . فى الاصل : انقذت .

(٧) نسخة ب : نسخة و مقالة .

(٨) كذا فى جميع النسخ . ظ : تقفون

(٩) بناءً على نسخة ب . فى ساير النسخ : اجرتنى .

(١٠) نسخة ب : اورد .

فيها قياسات له أولي ، بل نفس المذهب .

أسألكم أن تُصرِّحوا عنِ الحقِّ . فانّ المذاهبَ كلّها إمّا حقّةٌ (١) وإمّا باطِلةٌ (٢) لها قوةٌ ، وإمّا من (٣) جنسِ الغَفلةِ والقصورِ .

فأسألُكم أن تَدلّوا على مذهبى و مذهَبِه فى تلك المسائلِ أنّه من أيِّ القسمةِ (٤) الثلثة .

وأعلموا انّكم ، أطالَ اللهُ بقاءَكُم وحَرَسَ قصدكم ، اذا تَصفّحتم كلامَ الرجلِ لُمْتُم (٥) من محلّه (٦) محلَ النقضِ والمُقابَلةِ (٧) ، و استحقرتم (٨) من يتعرّضُ لذلك ويُضيّعُ (٩) وقته به . لكن لكلِّ انسانٍ عذرٌ فيما يفعَلُه ، لا يَقِفُ عليه غيرُهُ . واللهَ أسألُ أن يَحرُسَ جماعاتِكُم ويُطيلَ مدّتَكُم .

---

(١) بناءً على نسخة ب . فى ساير النسخ : حقه .

(٢) نسخة ج باصلاً .

(٣) نسخة ب : عن .

(٤) كذا فى جميع النسخ و لعلّ الصحيح : القسم .

(٥) نسخة ج : ملتم .

(٦) كذا فى جميع النسخ . ظ : يحلّه .

(٧) نسخة ب : مقائيه اومقايله .

(٨) نسخة ج : اسحقه ثم .

(٩) كذا فى جميع النسخ . ظ : يضيعُ .

حكايةُ المسألةِ التى (١) كَتَبَ هذا الشيخ مقالةً فيها عندَ هذا الشيخِ، أدامَ اللهُ توفيقَه: أنّ فى الوجودِ انسانيةً واحدةً، هى بعينِها مقارنةٌ للعوارض الّتى يتقوّمُ بها شخصُ زيدٍ، وهى معَ هذه العوارضِ غيرُها مع ذلك العارضِ، وغيرُ متغيّرةٍ بنفسِها، و اذا ماتَ زيدٌ فقد فارَقَها الاعراضُ الخاصّةُ بزيدٍ فقطّ.

و أمّا عينُ تلك الانسانيةِ فهى باقيةٌ و إنّما يَفْسُدُ منها مُقارَنَتُها لتلك الاعراضِ فقطّ، و إنّه ليس في زيدٍ انسانيةٌ تُقارِنُ أعراضَه غيرَ الانسانيّةِ التى فى عمروٍ لمقارنةٍ[٢] لأعراضِه، و إن كان من حيث هو يقارن[٣] هذا، غيرَه من حيث هو يقارن ذلك[٤]، و ذاتُه، الموضوعُ للأمْرين[٥]، شىءٌ آخر، ثالثٌ، ولاجزء[٦]. بل انسانيةٌ واحدةٌ بعينِها، مُقارِنةٌ لاعراض كلِّ واحدٍ منهما[٧].

(١) محذوف فى نسخة ب.

(٢) نسخة ب: المقارنة.

(٣) محذوف فى نسخة ج.

(٤) عبارة « يقارن هذا غيره من حيث هو يقارن » محذوف فى نسخة ب.

(٥) نسخة ب: لامرين.

(٦) بناءً على نسخة ب. فى نسختى الاصل و ج: لآخر.

(٧) نسخة ب: منهما فقط.

ولا هذا فقط[١]، بل هي بعينِها الّتي يقارِنُ الموادَ، وهي بعينِها التي يفعل[٢] فيتجرّدُ[٣] [و] يَرْتَسِمُ في العقل وهي بعينها التي في عقلِ[٤] كلِ واحدٍ منّا، وفي العقلِ الاوّل، فانّها ذاتٌ واحدةٌ هي بعينها باقترانِ أعراضٍ يصيرُ[٥] انسانيةُ عمروٍ باعتبارِ حصولِها معقولةً صورةً في العقل[٦]، وهذا كلّه معاً في زمانٍ واحد.

قال: وليسَ المعقولُ كالمثالِ للموجودِ في الاعيانِ منها، بل هو هو بعينه. بل قال: انّ الصورةَ المُنطَبِعةَ في المرآةِ، الانطباعَ الشَّبَحِي، هي بعينها الصورةُ التي في وجهِ زيدٍ، لا آخرُ مثلُها وخيالٌ لها، هي شيءٌ في نفسها آخر[٧].

قال: ووجودُ الانواعِ والاجناسِ في الاعيانِ هو أن يكونَ ذاتٌ واحدةٌ مقارنةٌ هي بعينِها لكلِ واحدةٍ من الكثرةِ. فتارةً

---

(١) كذا في جميع النسخ.

(٢) كذا.

(٣) نسخة ب : فتحر.

(٤) نسخة ج : في العقل.

(٥) بناءً على نسختي ب و ج. في الاصل : بصير.

(٦) نسخة ب : صورة العقل.

(٧) كذا في الاصل وفي نسخة ج. نسخة ب : آخر في نفسها.

يقول إنّ الانسانَ مثلاً هو النوعُ الّذى يذكُره(١)، و تارةً ينقدم فيجعله الانسانيةَ بلا إنسانٍ. والذى يدعو هذا الرجلَ إلي هذا الاعتقادِ ما يَسْمعه من القوم، إنّهم يقولون إنّ الاشخاصَ قد تشتركُ و تتَبايَن(٢)، و انّها تشترِكُ(٣) فى حقيقةٍ واحدةٍ و معنى واحد. فيتعذّرُ عليه تحصيل غرضهم(٤) فى استعمال لفظة(٥) الواحد فى هذا الموضع. فَسبَقَ وهمه(٦) الى انهم يرونَ(٧) أنّ الحقيقةَ الواحدةَ، ذاتاً(٨) واحدة في الوجود، ويَظُنُّ أنّ معنى قولِهم الانواعُ والاجناسُ موجودةٌ في الاعيانِ من حيثُ هى طبائعُ، لا من حيثُ هى انواعٌ واجناسٌ، كما لا(٩) يخفى على احدٍ

(١) نسخة ب: نذ كر.

(٢) نسخة ب: يشترك و يتباين.

(٣) نسخة الاصل: و انّها تشترك و تتباين وانّها تشترك. نسخة ج: وانّها تشترك. نسخة ب: مشترك.

(٤) بناءً على نسخة ب. فى نسختى الاصل و ج: غيرهم.

(٥) نسخة ب: اللفظ.

(٦) نسخة ب: الوهم.

(٧) بناءً على نسخة ب. فى الاصل و فى نسخة ج: فسبق وهمه انه يرون.

(٨) كذا فى الجميع النسخ.

(٩) نسخة ب: لا مالا يخفى.

من أنّ الغرضَ فى هذا أنّ حقيقةَ الإنسانِ او الانسانيّةِ من حيثُ ه
انسانٌ وانسانيةٌ موجودةٌ في الاعيانِ ، لا من حيثُ هو واحدٌ مشترك
فيه الكلّ (١) ، لا من حيث (٢) ، هو طبيعةٌ وقد فَرَضَ العمومَ لاحقاً له
بل نَقُولُ إنَّ المناقشةَ في هذا البابِ علىٰ جهَةٍ أُخرىٰ ، وذلك
لانّ هذه الطبيعةَ و قد اَشْتُرِكَ فيها موجودةً طبيعة ، هى بعين
مشتركٌ بها ، ولكن لا (٣) يَعنونَ أنّ الذى لا يصِحّ وجو
في الاعيانِ هي (٤) الانواعُ والاجناسُ المنطقيّةُ التي هى صو
في النفسِ ، منتزعةٌ عن (٥) الكثرة كأنّه ليس الغرضُ في الابطالِ
هو ابطالُ وجودِ طبيعةٍ مشتركةٍ فيها في الاعيان ، بل ابطالُ وجو
ما فى النفسِ المنتزعِ عن الكثرةِ . فلمّا في الاعيان (٦) كان هذ

---

(١) بناءً على نسخة ب . فى الاصل وفى نسخة ج : الكلّى .

(٢) محذوف فى نسخة ب .

(٣) نسخة ج : لا يغنون . نسخة ب : يعنون .

(٤) نسخة ب : هو ان الانواع .

(٥) نسخة ب : من .

(٦) جملة « بل ابطال وجود مافى النفس المنتزع عن الكثرة فلما فى الاعيان
محذوف فى نسخة ج .

امرٌ كان (١) يخفى (٢) على أحدٍ من الناسِ انّ الموجودَ فى النفسِ، وهو المنطقى، ليس موجوداً فى الاعيانِ.

ثم نقولُ(٣) كرّةً أخرى انّ الموجودَ فى النفسِ والموجودَ فى الاعيانِ ذاتٌ واحدةٌ هى بعينِها، لا آخرُ مماثلُ موجودٌ فى الاعيانِ و فِى النفس.

فاذا نُبِّه على هذا قال: انما ليست الانسانيةُ المعقولَةُ، مثالاً، موجودةً فى الاعيانِ الخارجةِ من حيثُ هى فى النفسِ، فيَحَصَّلُ كأنّه يقولُ انّما البحثُ والنظرُ عن الانسانيةِ النوعيّةِ هل هى موجودةٌ فى الاعيان الخارجيّة هو على معنى انها من حيثُ فى النفس (٤)، فهل هى باعتبار ذلك موجوداً(٥) خارجاً(٦) عن النفس فيكونُ هذا كان(٧) هو المشكل، حتى احتيجَ (٨) ان يُبطِلَ بما

(١) محذوف فى نسخة ب.

(٢) كذا. ظ: كمالا يخفى؟

(٣) كذا. نسخة ب: تقول. ظ: يقول.

(٤) كذا.

(٥) كذا. لعلّ: كان موجوداً.

(٦) نسخة ب: خارجاً فى الاعيان.

(٧) كذا.

(٨) بناءً على نسخة ب. فى الاصل وفى نسخة ج: احتج.

قيلَ فى كتبِ ما بعدالطبيعةِ و بما قد يُقال فى شُروحِ المنطقِ أحياناً .

سبحانَالله ! هل يَبلُغ من عقلِ انسانٍ أن يَظُنّ أنّ هذاموضِعُ خِلافٍ بينَالرواقيينِ والمشائين ، حتى يَظُنّالرواقيون بزعمهأنّ الانسانيّةَ ، من حيثُ هى فىالعقلِ ، هى بعضُها خارج العقلِ ، فيحتاج أن يتكلّفَ المشّاؤون نقض (١) ذلك ، و اناالله(٢)

و هـذا مَذْهَبُ الرّجلِ . و يَرى اَنّ هـذا مأخوذٌ مِنكم ، و مَذْهَبُكم بديهة(٣) و اجماع .

والّذى اناالیه واَقوله(٤) أنّ الانسانيّةَ الموجودَة كثيرةٌ ، و لَيستْ ذاتاً واحدةً . وكذلك(٥) الحيوانيةُ الموجودةُ . لاكثرةٌ يكونُ باعتبارِ اضافاتٍ مختلفةٍ ، بل ذاتُالانسانيةِ المقارنةُ لخواصِ زيدٍ ، هى غيرُذاتِالانسانيّةِ(٦) لخواصّ عمروٍ . فهما(٧) إنسانيّتان

(١) بناءً على نسخة ب . فىالاصل وفى نسخة ج : بعض .
(٢) كذا . نسخة ج : انابيه . محذوف فى نسخة ب . لعلّ : اَنّا لله ؟
(٣) كذا .
(٤) بناءً على نسخة ب . فىالاصل وفى نسخة ج : والذى اليه و اقواله .
(٥) فى نسخة ج : يحرر كك لكذلك .
(٦) جملة « زيدهى غير ذات الانسانيّة لخواص » محذوف فى نسخة ج .
(٧) ولعلّه هنا .

انسانيّةٌ قارَنَتْ خواصَّ زيدٍ، و انسانيةٌ قارَنَتْ خواصَّ عمروٍ، و لَيْسَ فى الموجوداتِ واحدة الانسانية جامعة. و كذلك الحيوانيّةُ الّتى تُقارنُ فصلَ[1] الانسانِ غيرَ الحيوانيةِ الّتى تُقارِنُ[2] فصلَ الفَرَس، لا غيريّة باعتبارِ المُقارَنَةِ هى تكونُ[3] حيوانيةً واحدةً تُضافُ الى فصلِ الفَرَس و يضافُ الى فصلِ الانسان على ما يراه هذا الشيخُ، من انّ حيوانيّةً واحدةً تقارنُ المتقابلاتَ من الفصولِ.

بَلْ اَقولُ إنّ حيوانيّةَ كلِ واحدٍ منهما ذاتٌ أُخرى فى الوجودِ. و اَقولُ إنّ معنى كونِ الحيواناتِ[4] الموجودةِ واحدةً هو كونُها واحداً[5] بالحدِّ، انّ الحدّ[6] المتقرّرَ فى النفسِ الانسانيّةِ والحيوانيّةِ مطابقٌ لكلِ واحدٍ منهما[7] نسبة الى كلِ واحدةٍ[8]

(١) نسخة ج : فضل.

(٢) محذوف فى نسخة ب.

(٣) نسخة ب : يكون.

(٤) بناءً على نسخة ب. فى الاصل و نسخة ج : الحيوانيات.

(٥) بناءً على نسخة ب. فى الاصل و نسخة ج : واحد.

(٦) « ان الحد » محذوف فى نسخة ب.

(٧) بناءً على نسخة ج. فى الاصل وفى نسخة ب : الى نسبة.

(٨) بناءً على نسخة ب. فى الاصل و نسخة ج : واحد.

منهما واحدة .

فاذا ناقشني : إنّه كيف صار هذا الحدُّ الواحدُ(١) مطابقاً لها ، وانّه كيف انتزع من الكثرةِ(٢) حداً واحداً ؟

قُلتُ له : هذانِ مسألتان : أمّا الاولى منهما فلأنّه يَصدُقُ حملُ الحدِّ(٣) على كلِ واحدٍ منهما . و امّا الثّانى ، فيجوزُ أن يكونَ معنى الحدِّ حدثَ من شخصٍ واحدٍ لما ارتَسمَ فى الخيالِ ، فَقَشَّرتْ القوّةُ النطقيةُ لواحقَها العارضةَ ، فاخَذَ صورةً معقولةً . ثمّ أىُّ شخصٍ عَرَضَها على العقلِ مقشّراً عنه ، ذلك التقشير لم يُفِدْ(٤) صورةً معقولةً أُخرى . وكان حالُ كلِّ شخصٍ كحالِ الآخرِ ، الّا أنّ المستفادَ منه ما يَتّفِقُ أن يَسْبِقَ تصورهُ(٥) الى الخيالِ والذهنِ . فما كانَ كذا قيل إنّ حدودَها واحدةٌ و ما كانَ مثلُ صورةِ شخص فرسٍ اذا عُرِضَت على الذهن بعدَ ارتسام ماهيةِ(٦)

---

(١) فى الاصل : والواحد .

(٢) نسخة ب : الكثير . فى الاصل : الكرة .

(٣) بناءً على نسخة ب . فى الاصل : الجد . نسخة ج : الجدّ .

(٤) نسخة ب : يعد .

(٥) فى الاصل : تصورة .

(٦) نسخة ب : مهية .

الانسانية فى النفس. ثم تقشّر عنها العوارض، فيحدث ماهيّته(١) مستفادةً غيرُ التى استُفيدت اولاً، فما كان كذلك(٢) يقال إنّه ثانٍ، و يغايرُ [٥] فى الحدِّ، ويجوز أن يكونَ علي مايشتهيه، وهو انّه لا يُحصّلُ هذه الصورةُ المعقولةُ الّا عن كثرةٍ(٣) لمّا عُرِضتْ علي الذهنِ، ولكن لاعلى مايَقعُ عندكَ امه(٤) يجد(٥) في تلك الاكثرة(٦) انسانية واحدةً بالعددِ، اذا قشرت(٧) عن العوارضِ بَقيتْ واحدةٌ، هي الحدُّ(٨) المعقولُ.

بل نحوٌ آخر(٩)، وهو انّ العقل يصادِق(١٠) في كلِّ شخص

---

(١) كذا. ظ: ماهيّة.

(٢) نسخة ب: فما كذلك.

(٣) فى الاصل: كثرت.

(٤) كذا فى الاصل. فى نسختى ج و ب: او. ظ: انّه.

(٥) نسخة ب: يحدّ.

(٦) كذا. لعلّ: انه يجد فى تلك الكثرة انسانيةٌ واحدةٌ.

(٧) بناءً على نسخة ب و ج. فى الاصل: قسرت.

(٨) بناءً على نسخة ب. فى الاصل وفى نسخة ج: الجد.

(٩) نسخة ب: على نحو.

(١٠) كذا. فى جميع النسخ ظ: يصادف.

انسانيةً أُخرى. فاذا زالَ العوارضُ امتنعت،(١) أن يبقى كثيرة(٢) في العقلِ بل يعدمُ تلك الكثرةُ. ويرتسمُ معني الانسانيةِ واحدةً علي ما يَظُنّه انّ الثلثةَ يتّحدُ شيئاً واحداً، تارةً و انه(٣) في نفسِهِ صورةٌ واحدةٌ ذاتُ اضافاتٍ، بل يَعدمُ صورتُها، مع ازالةِ العوارضِ. فانّ كلَ واحدٍ منها إن كانتْ تكونُ ذاتُها موجودةً بما يقارِنُها، فاذا بطل لانه(٤) بقى(٥)، والحدّ مع الثاني.

علي ان ههنا نظرُ آخر. وهو انّه عسي لا يُسلَّمُ(٦) له العقل بعقل(٧) الشخص من حيثُ شخصُ(٨)، بل صورةُ الاشخاصِ بَقيت(٩) في الخيالِ، ثم يَحدُثُ في النفس صورةُ المعني، علي

(١) فى النسخ: ان امتنعت.

(٢) كذا. لعلّ: كثرة.

(٣) بناءً على نسخة ب: فى الاصل و فى نسخة ج: او انّه.

(٤) نسخة ب: لا انّه.

(٥) كذا.

(٦) نسخة ب: ان لا يسلم.

(٧) نسخة ب: تعقل. ظ: عسى لايسلّم أنّ العقلَ يعقل الشخص.

(٨) نسخة ب: حيث هى هى.

(٩) نسخة ب: يغيب.

نحوان احتيج (١) ان يُبيّن لم يكن بدٌّ من اطنابٍ في القول . أو ان (٢) سلّم ان العقلَ يغفل (٣) الاشخاصَ شخصاً شخصاً ، فيعقل (٤) في كلِ واحدٍ منها (٥) انسانيّةً ، اذا أُزيلتْ خاصيتُها لم (٦) هي بعينها في العقل ، أعني انسانيةً كانت في خيالِ زيدٍ وأُخرى كانت في خيالِ عمروٍ . فأُزيلَ عن كلِ واحدٍ منها (٧) المقارنةُ التي له مع الخواص والنسبةُ الموضعين فلا يبقي عينها (٨) مرتسمةً في النفسِ ولا ايضاً يصيرُ هي عينَ الأُخرى ، بل يَبْطلان . وليس اذا بَطَلا فقدبَطَلَ صورةُ الانسانيّةِ عن العقل ، فانّ ذلك حدُه . و يَكْفيهِ شخصٌ واحدٌ في الافادة وان احتيجَ (٩) الى أشخاصٍ فيجوزُ أن يكونَ مع بُطلانِ انسانيةٍ واحدةٍ منها عندالتقشير (١٠)

(١) نسخة ج : احتج .

(٢) نسخة ج : و ان .

(٣) نسخة ب . تعقل . ظ : يعقل .

(٤) بناءً على نسخة ب . في الاصل و في نسخة ج : فيفعل .

(٥) نسخة ب : منهما .

(٦) نسخة ب : ثم . ولعلّ : لم يبق ؟

(٧) نسخة ب : معها .

(٨) نسخة ب : عنها .

(٩) نسخة ج : احتج .

(١٠) نسخة ب : التفسير .

برتسم فى النفس حدُّ الانسانيّةِ ، ليس هو عن الانسانيةِ المعقولةِ كانت فى شخص عمروٍ نعم. (١)

و اقولُ له (٢) ان يكونَ معنى الانسانيةِ والحيوانيـةِ و احداً اعتبار (٣) آخر . و هو ان هذا المعقولَ لولا كثرةُ الموضوعاتِ في الوجودِ اوالفصولِ ، استحالَ أن يكونَ مقسومـاً الي كثرةٍ فى الوجودِ ، بل (٤) اذا أُزيلتْ كثرةُ الموضوعاتِ والفصولِ (٥) ، حتي كانّه لم يكن كثرةٌ البتـةَ ، لـم يكنْ لهذهِ الصورةِ المعقولةِ وجودٌ ، أو كانَ الموجودُ منه عيناً واحدةً و ليس كذا (٦) حالُ شخصِ الانسان و شخصِ الفرسِ (٧) .

فانّه اذا توّهمنا انّه لم يكن كثرةُ موضوعاتٍ فالمعقولُ منهما (٨)

---

(١) كذا . نسخة ب : يعم .

(٢) نسخة ج : اقواله .

(٣) نسخة ب : اعتباراً . ولعلّ : باعتبارٍ ؟

(٤) بناءً على نسخة ب . فى الاصل وفى نسخة ج : الى .

(٥) عبارة « استحال ان يكون مقسوماً الى كثرةٍ فى الوجود بل اذا ازيلت كثرة الموضوعات والفصول » محذوف فى نسخة ج .

(٦) بناءً على نسخة ب . فى الاصل و فى نسخة ج : كذى .

(٧) الفرس محذوف فى الاصل و فى نسخة ج .

(٨) نسخة ب : منها .

اِمّا ان لايكون له نسبةٌ الى موجودٍ، او يكون نسبةٌ الى موجودين، لا محالة اذا لم يصر لصورتِهِ(١) المعقولةِ نسبةٌ الي كثرةٍ في الوجودِ لاتفاقِ كثرةِ الموضوعات فقط، بل لاستحالةِ اَن يكونَ لها نسبةٌ الي عينٍ واحدةٍ.

و اقولُ ايضاً: ان الاشخاصَ المتكثّرةَ التي يقالُ انّ لها حداً واحداً، و يُعني(٢) بالحدِ ما عُرِفَ، ليس معني هذا انّه ليس لهذا في هذا العالَمِ الّا وحد(٣) واحد في الوجودِ فقط، بل في كلِ نفسٍ لها حدٌ(٤) آخرٌ بالعددِ.

ومعني قولنا انّ له حداً واحداً اى(٥) بحسبِ انسانٍ واحدٍ، و بصورةٍ واحدةٍ(٦) فانّ صورةً واحدةً في النفسِ هي(٧) في هذه النفس حدٌ واحدٌ لها كلّها، اى اىّ صورةٍ منها فَرَضْتَه

---

(١) بناءً على نسخة ب. فى الاصل: دصرورته. نسخة ج: لصرورته.

(٢) نسخة ب: نعنى.

(٣) نسخة ب: وجد. ظ: حدٌّ.

(٤) بناءً على نسخة ب. فى الاصل و فى نسخة ج: حداً.

(٥) بناءً على نسخة ب. فى الاصل و فى نسخة ج: ان.

(٦) بناءً على نسخة ب. فى الاصل و فى نسخة ج: واحد.

(٧) نسخة ب: هى.

سابقة[١] الي أن يتجرّدَ عنِ العوارضِ . ويُحصّل[٢] ماهيّة ينطبِعُ في ذاتِ النفس ، كان المنطبِعُ منها هذا بعينِه ، و هذه[٣] النسبةُ موجودةٌ لكل واحدٍ من الاشخاص ، و اذا اَخذنا نسبتَها الي أنفسٍ شتي كان لها في كلِ نفسٍ حدٌ[٤] آخر .

فهذه صورة المسألةِ التي جَرتْ [بينى و] بينَ هذا الشيخ في اثباتِ[٥] مذهب نفسِه .[٦]

مقالة أنفذت الي مدينةِ السلام في يوم الجمعة . الحمد لواهب الفضلِ والعقلِ بلا نهاية ، و هو الموهبُ[٧] . تمّ .

---

(١) بناءً على نسخة ب . فى الاصل و فى نسخة ج : سانقة .

(٢) نسخة ب : تحصيل .

(٣) فى النسخ : هذا .

(٤) نسخة ب : حداً .

(٥) نسخة ج : اثبات نفسه .

(٦) نسخة ب : بعينه .

(٧) نسخة ب : والحمد لله الواهب العقل والحيوة .

متن عکسی نسخهٔ اصل

ان الجنس يجب ان يحمل مطلقا على الشیٔ من كل جهاته لا من جهة واحدة وخصوصا
على راى من راى ان النفس ليست ذاتها واحدة بل انفسا فيكون القوة
المدركة عنده نفسا وليست قوة بمعنى الفاعلية والمحركة نفسا وليست قوة
بمعنى المنفعلة فيجب اذن ان يضع الكمال كالجنس للنفس ونقول انه كمال للجسم
وقد يكون مبدا وقد يكون بعد المبدا فان التحريك والاحساس ايضا كما
للنوع الحيواني واما النفس فهو مبدا الغذا فلذلك يقول ان النفس كمال اول
لجسم ولان الكمالات الاولية للاجسام الطبيعية يختلف بحسب الاجسام الطبيعية
ثم النفس التى نحن فى تحديدها وهى الارضية هى كمال النوع من الاجسام الطبيعة
متبين بما يصدر عنه من الفعل الذى صدوره عنه بالات فيه فيكون النفس
كمالا اولا لجسم طبيعى آلى او لجسم ذى حيوة من شانه ان يحيى
بالنشو ويبقى بالغذاء وربما يحيى باحساس وتحريك بهما
فى قوته فهذا هو حد النفس والله اعلم والحمد
لواهب العقل بلا نهاية والصلوة الدائم
على محمد منبع الحكمة والشريعة وآله
اجمعين

رسالة بعض الافاضل الى علماء مدينة السلام فى مقولات ابن الغيرب

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام الله على مشايخ العلم والحكمة بمدينة السلام مد الله فى اعمارکم وزاد فى
الخيرات لديكم وافاض من حكمه عليكم ورزقنا مجاورتكم وعصمنا واياكم من الخطاء
والخطل انه واهب العقل ومفيض العدل وله الحمد والسلام على رسوله وآله الطيبين
الطاهرين وبعد فان رجلا من اهل بخارا احب الفلسفة وجهد فيها بمقدار
ما اوتى من المقدور ولما عرضت له السوة الى هذه البلاد لقى قوما ممن اخذوا عنكم
فكانوا يحلونه محل اهل العلم وكان يسمع منهم اصولا متاكلة لما اخذها من معلميه و

الكتب التي استوعب في تدبرها جهده والنتائج التي نتجت لفكره حتى بلغ مدينة همدان
فصادف به شيخا غزير المحاسن وافر العلوم متقننا في العلوم الحكمية والشرعية
السمعية فاستأنس واستطاب مجاورته الا انه لما استكشف مذاهبه
صادفها غريبة عجيبة مباينة لما فهم عن الاقدمين اما المنطق فمنطق آخر و
اما الطبيعيات فطبيعيات آخر واما الالهيات فنمط مناسب لكلام الصوفية
عجب ورأى له ايضا في الهندسة رقا آخر وتعجب من شيء لا يزال يصير عليه عند
كل مخالفة يعرض ويقول ان هذا بديهية وان هذا اجماع وان هذا ماخوذ من
افواهكم معشر الحكماء بمدينة السلام ومن افواه سلف منكم قد انقرض بارك الله
في اعماركم واذا انكلم تكلم بنوع آخر من المقاييس يراها منتجة لمطلوباتها وهي
غير منتجة لها بالفعل ولا بالقوة القريبة من الفعل واذا حللت له مقاييسه
واثبت عقمها وانتاجها غير مطلوبة لم ينجع فيه بل ام اصطلاحها بما هو ابعد من
الاول وقد انفذت اليكم متعنا الله بكم نسخة مقالة في نقض مذهب يعقون عليه
ومقالة في ابانة بعده عن الحق ثم كنت بعد ذلك مذاهبه في مسايل احرتني
لما ورد فيها قياسات له اولى بل نقض المذهب ، واسألكم ان تفصحوا عن الحق
فان المذاهب كلها اما حقة واما باطلة لها قوة واما من جنس الغفلة والقصور
فاسألكم ان تدلوا على مذهبي ومذهبه في تلك المسائل انه من اي الاقسام الثلثة
واعلموا انكم اطال الله بقاكم وحرس قصدكم اذا تصفحتم كلام الرجل تعجبتم من محله محل
النقض والمقابلة واستحقرتم من يتعرض لذلك وتضيع وقته به لكن لكل انسان
عذر فيما يفعله لا يقف عليه غيره والله اسأل ان يحرس جماعتكم ويطيل مدتكم
حكاية المسئلة التي كتب هذا الشيخ مقالة فيها عند هذا الشيخ ادام الله توفيقه
ان في الوجود انسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي تتقوم بها
شخص زيد وهي مع هذه العوارض غير ما مع ذلك العارض وغير متغيرة بنفسها
واذا مات زيد فقد فارقها الاعراض الخاصة بزيد فقط واما غير تلك الانسانية

فهي باقية وانما يفسد منها مقارنتها لتلك الاعراض فقط وانه ليس في زيد
انسانية تقارن اعراضه غير الانسانية التي في عمرو والمقارنة لاعراضه وان
كان من حيث هو يقارن هذا غيره من حيث هو يقارن ذلك و
ذاته الموضوع للامرين شيء آخر ثالث ولا آخر بل الانسانية واحدة بعينها
مقارنة لاعراض كل واحد منهما ولا هذا فقط بل هي بعينها التي يقارن
المواد وهي بعينها التي يفعل فيتجرد يرتسم في العقل وهي بعينها التي في عقل
كل واحد منا وفي العقل الاول فانها ذات واحدة هي بعينها باقتران
اعراض يصير انسانية عمرو وباعتبار حصولها معقولة صورة في العقل وهذا
كله معا في زمان واحد قال وليس المعقول كالمثال للموجود في الاعيان
منها بل هو هو بعينه بل قال ان الصورة المنطبعة في المرآة الانطباع
الشبحي هي بعينها الصورة التي في وجه زيد لا آخر مثلها وخيال لها هي
شيء في نفسها آخر قال ووجود الانواع والاجناس في الاعيان هو
ان يكون ذات واحدة مقارنة هي بعينها لكل واحدة من الكثرة
فتارة يقول ان الانسان مثلا هو النوع الذي يذكره وتارة يندم
فيجعله الانسانية بلا انسان والذي يدعو هذا الرجل الى هذا الاعتقاد
ما يسمعه من القوم انهم يقولون ان الاشخاص قد يشترك ويتباين وانها
تشترك وتتباين وانها تشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد فيتعذر
عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظة الواحد في هذا الموضع فيسبق الى وهمه
انهم يرون ان الحقيقة الواحدة ذاتا واحدة في الوجود ويظن ان معنى
قولهم الانواع والاجناس موجودة في الاعيان من حيث هي طبايع لا
من حيث هي انواع واجناس كما لا يخفى على احد من ان الغرض في هذا
ان حقيقة الانسان او الانسانية من حيث هي انسان وانسانية
موجودة في الاعيان لا من حيث هو واحد مشترك فيه الكلي لا من حيث هو

طبيعة وقد فرض العموم لاحقالها بل نقول ان المناقشة فى هذا الباب
خارجة اوى وذلك لان هذه الطبيعة وقد اشترك فيها موجودة
طبيعة هى بعينها مشترك بها ولكن لا يعنون ان الذى لا يصح وجوده
فى الاعيان هى الانواع والاجناس المنطقية التى هى صور فى النفس
منتزعة عن الكثرة كانه ليس الغرض فى الابطال هو ابطال وجود
طبيعة مشتركة فيها فى الاعيان بل ابطال وجود ما فى النفس المنتزع عن
الكثرة قائما فى الاعيان كان هذا امر كان يخفى على احد من الناس ان
الموجود فى النفس وهو المنطقى ليس موجودا فى الاعيان ثم نقول كرة
اخرى ان الموجود فى النفس والموجود فى الاعيان ذات واحدة هى
بعينها الآخر مماثل موجود فى الاعيان وفى النفس فاذا انبه على هذا قلت
انما ليست الانسانية المعقولة مثالا موجودة فى الاعيان الخارجة من
حيث هى فى النفس فيحصل كانه يقول انما البحث والنظر عن الانسانية
النوعية هل هى موجودة فى الاعيان الخارجية هو على معنى انها من حيث
فى النفس فهل هى باعتبار ذلك موجودا خارجا عن النفس فيكون هذا
كان هو المشكل حتى احتيج ان يبطل بما قيل فى كتب ما بعد الطبيعة وبما قد
يقال فى شروح المنطق احيانا سبحان الله هل يبلغ من عقل انسان
ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الرواقيين والمشائين حتى يظن
الرواقيون بزعمه ان الانسانية من حيث هى فى العقل هى بعينها خارج
العقل فيحتاج ان يتكلف المشاؤن بعض ذلك وانا اسه وهذا مذهب الرجل
ويرى ان هذا الماخوذ منكم ومذهبكم بديهة واجماع والذى اليه واقواله
ان الانسانية الموجودة كثيرة وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية
الموجودة لا كثرة يكون باعتبار اضافات مختلفة بل ذات الانسانية
المقارنة لخواص زيد هى غير ذات الانسانية لخواص عمرو فهما انسانيتان

انسانية قارنت خواص زيد والانسانية قارنت خواص عمرو وليست
فى الموجودات واحدة الانسانية جامعة وكذلك الحيوانية التى يقارن
فصل الانسان عن الحيوانية التى يقارن فصل الفرس لاغيرية باعتبار
المقارنة هى تكون حيوانية واحدة يضاف الى فصل الفرس ويضاف
الى فصل الانسان على ما يراه هذا الشيخ من ان حيوانية واحدة يقارن
المتقابلات من الفصول بل اقول ان حيوانية كل واحد منها ذات اخرى
فى الوجود واقول ان معنى كون الحيوانيات الموجودة واحدة هو كونها
واحد بالحد ان الحد المتقرر فى النفس الانسانية والحيوانية مطابق لكل
واحد منها الى نسبة الى كل واحد منها واحدة فاذا انا فتشنى انه كيف
صار هذا الحد والواحد مطابقا لها وانه كيف انتزع من الكثرة حدا واحدا
قلت له هذان مسئلتان اما الاولى منها فلانه يصدق حمل الحد على كل
واحد منها واما الثانى فيجوز ان يكون معنى الحد حدث من شخص واحد لما ارتسم
فى الخيال فقشرت القوة النطقية لواحقها العارضة فاخذ صورة معقولة
ثم اى شخص عرضها على العقل مقشرا عنه ذلك التقشير لم يفد صورة
معقولة اخرى وكان حال كل شخص كحال الآخر الا ان المستفاد منه ما
يتفق ان يسبق بصورته الى الخيال والذهن فما كان كذا قيل ان صورته
واحدة وما كان مثل صورة شخص فرس اذا عرضت على الذهن بعد ارتسام
ماهية الانسانية فى النفس ثم تقشر عنها العوارض فيحدث ماهية مستفادة
غير التى استفيدت اولا فما كان كذلك يقال انه ثان ويغاير فى الحد
ويجوز ان يكون على ما ينتهيه وهو انه لا يحصل هذه الصورة المعقولة الا
عن كثرة لما عرضت على الذهن ولكن لا على ما يقع عندك انه يجد
فى تلك الكثرة انسانية واحدة بالعدد اذا قشرت عن العوارض
بقيت واحدة هى الحد المعقول بل نحو آخر وهو ان العقل يصادق

فى كل شخص انسانية اخرى فاذا ازال العوارض ان امتنعت ان يبقى
كثرة فى العقل بل يعدم تلك الكثرة ويرتسم معنى الانسانية واحدة
على ما يظنه ان الثلثة تتحد شيئا واحدا تارة او انه فى نفسه صورة
واحدة ذات اضافات بل يعدم صورتها مع ازالة العوارض فان
كل واحد منها ان كانت تكون ذاتها موجودة بما يقارنها فاذا بطل لا
انه يبقى واحد مع الثلث على ان ههنا نظرا آخر وهو انه عسى لا يسلم له العقل
يعقل الشخص من حيث شخص بل صورة الاشخاص يقيت فى الخيال ثم تحدث
فى النفس صورة المعنى على نحو ان احتج ان يبين لم يكن بد من اطناب فى
القول او ان سلم ان العقل يعقل الاشخاص شخصا شخصا فيفعل فى كل واحد
منها انسانية اذا ازيلت خاصيتها لم هى بعينها فى العقل اعنى انسانية
كانت فى خيال زيد واخرى كانت فى خيال عمرو فازيل عن كل واحد منها
المقارنة التى لهما مع الخواص والنسبة الموضعين فلا يبقى غيرهما مرتسمة فى
النفس ولا ايضا يصير هى عين الاخرى بل يبطلان وليس اذا بطلا فقد بطل
صورة الانسانية عن العقل فان ذلك حدة ويكفيه شخص واحد فى الافادة
وان احتج الى اشخاص جاز ان يكون مع بطلان انسانية واحدة منها
عند التقشير يرتسم فى النفس صورة الانسانية ليس هو عن الانسانية المعقولة
كانت فى شخص عمرو ونعم واقول له ان يكون معنى الانسانية والحيوانية واحدا
اعتبار آخر وهو ان هذا المعقول لولا كثرة الموضوعات فى الوجود او
الفصول استحال ان يكون منقسما الى كثرة فى الوجود بل لما ازيلت كثرة
الموضوعات والفصول حتى كانه لم يكن كثرة البتة لم يكن لهذه الصورة
المعقولة وجودا وكان الموجود منه عينا واحدة وليس كذى حال شخص
الانسان وشخص فانه اذا توهمنا انه لم يكن كثرة موضوعات فالمعقول
منها اما ان لا يكون له نسبة الى موجود او يكون نسبته الى موجودين لا محالة

اذا لم يصر لصورته المعقولة نسبة الى كثرة فى الوجود لاتفاق كثرة الموضوعات
فقط بل لاستحالة ان يكون لها نسبة الى عين واحدة واقول ايضا ان
الاشخاص المتكثرة التى يقال ان لها حدا واحدا ويعنى بالحد ما عرف
ليس معنى هذا انه ليس لهذا فى هذا العالم الا واحد واحد فى الوجود فقط
بل فى كل نفس لها حدا آخر بالعدد ومعنى قولنا ان له حدا واحدا اى حد
الانسان واحد ولصورته واحد فان صورته واحدة فى النفس هى فى
هذه النفس حد واحد لها كلها اى اى صورة منها فرضته سابقة الى ان
تجرد عن العوارض وتحصل ماهيته ينطبع فى ذات النفس كان المنطبع منها
هذا بعينه وهذه النسبة موجودة لكل واحد من الاشخاص واذا اخذنا
نسبتها الى النفس شى كان لها فى كل نفس حد آخر فهذه صورة المسئلة
التى جرت بين هذا الشيخ فى اثبات مذهب نفسه
مقالة انفذت الى مدينة السلام فى يوم
الجمعة والحمد لواهب الفضل والعقل
بلا نهاية وهو الموهب

تم

بسم الله الرحمن الرحيم والعصر ان الانسان لفى خسر اى فى الاشتغال بالامور
الطبيعية والاستغراق بالنفوس البهيمية الا الذين آمنوا اى الكاملين فى القوة
النظرية وعملوا الصالحات اى الكاملين فى القوة العملية وتواصوا بالحق الذين
يكملون عقول الخلائق بالمعارف النظرية وتواصوا بالصبر الذين يكملون اخلاق
الخلائق ويهذبونها من لطايف كلمات المحقق الطوسى قدس سره

قال علی عم اذا جادت الدنيا عليك فجد بها ٥ على الناس طرا انها تتقلب
فلا الجود يفنيها اذا هى اقبلت ٥ ولا البخل يبقيها اذا هى تذهب

اسامی اعلام

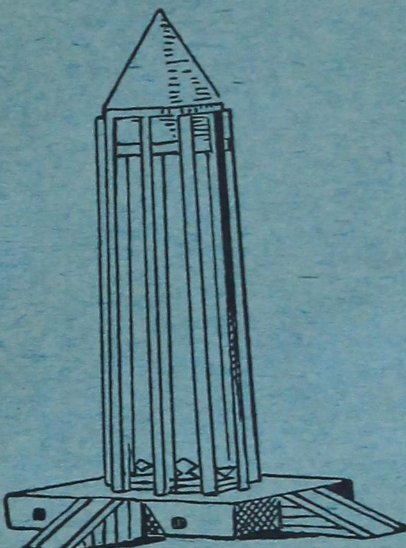
اعداد سیاه اشاره بصفحات دیباچه است

فهرست مطالب کتاب

شماره	فهرست انتشارات انجمن آثار ملی	تاریخ انتشار
۱	فهرست مختصری از آثار و ابنیهٔ تاریخی ایران .	شهریورماه ۱۳۰۴
۲	آثار ملّی ایران (کنفرانس پرفسور هرتسفلد).	مهر » »
۳	شاهنامه و تاریخ (کنفرانس پرفسور هرتسفلد)	شهریورماه ۱۳۰۵
۴	کشف دولوح تاریخی درهمدان (تحقیق پرفسور هرتسفلد، ترجمه آقای مجتبی مینوی).	اسفند » »
۵	سه خطابـه در بارهٔ آثار ملی و تاریخی ایران (از آقایان فروغی و هرتسفلد و هانی بال) .	مهر ماه ۱۳۰۶
۶	کشف الواح تاریخی تخت جمشید (پرفسور هرتسفلد).	اسفندماه ۱۳۱۲
۷	کنفرانس آقای فروغی راجع بفردوسی	بهمن ماه ۱۳۱۳
۸	تحقیق مختصر دراحوال وزندگانی فردوسی (بقلم فاطمه خانم سیاح)	۱۳۱۳
۹	تجلیل ابو علی سینا در پنجمین دورهٔ اجلاسیهٔ یونسکو در فلورانس .	اسفند ماه ۱۳۲۹
۱۰	رسالهٔ جودیّـهٔ ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر محمود نجم آبادی) .	» ۱۳۲۹
۱۱	رسالهٔ نبض ابن سینا (بتصحیح آقای سید محمد مشکوة، استاد دانشگاه) .	» ۱۳۲۹
۱۲	منطق دانشنامهٔ علائی ابن سینا (بتصحیح آقای سید محمد مشکوة، استاد دانشگاه) .	۱۳۳۰
۱۳	طبیعیات دانشنامهٔ علائـی ابن سینا (بتصحیح آقای سید محمد مشکوة استاد دانشگاه) .	» »

۱٤	ریاضیات دانشنامهٔ علائی ابن سینا (بتصحیح آقای سید محمد مشکوة، استاد دانشگاه).	۱۳۳۰
۱۵	الهیّات دانشنامهٔ علائی ابن سینا (بتصحیح آقای سید محمد مشکوة، استاد دانشگاه).	۱۳۳۰
۱٦	رسالهٔ نفس ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر موسی عمید، استاد دانشگاه).	۱۳۳۱
۱۷	رساله در حقیقت و کیفیّت سلسلهٔ موجودات و تسلسل اسباب و مسبّبات (بتصحیح آقای دکتر موسی عمید، استاد دانشگاه).	۱۳۳۱
۱۸	ترجمهٔ رسالهٔ سرگذشت ابن سینا (از آقای دکتر غلامحسین صدیقی، استاد دانشگاه).	—
۱۹	معراج نامهٔ ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر غلامحسین صدیقی، استاد دانشگاه).	—
۲۰	رسالهٔ تشریح الاعضاء ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر غلامحسین صدیقی، استاد دانشگاه).	—
۲۱	رسالهٔ قراضهٔ طبیعیّات منسوب به ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر غلامحسین صدیقی، استاد دانشگاه).	—
۲۲	ظفر نامهٔ منسوب به ابن سینا (بتصحیح آقای دکتر غلامحسین صدیقی، استاد دانشگاه).	—
۲۳	رسالهٔ کنوز المعزّمین ابن سینا (بتصحیح آقای جلال الدّین همائی، استاد دانشگاه).	۱۳۳۱
۲٤	رسالهٔ جرّ ثقیل ابن سینا (بتصحیح آقای جلال الدّین همائی، استاد دانشگاه).	—

شماره	فهرست انتشارات انجمن آثار ملی	تاریخ انتشار
۲۵	رسالهٔ حیّ بن یقطان ابن سینا با ترجمه و شرح فارسی آن از یکی از معاصران ابن سینا (تصحیح هنری کربن).	۱۳۳۱
۲۶	ترجمه اشارات و تنبیهات ابن سینا (تصحیح دکتر احسان یارشاطر، استاد دانشگاه).	اسفندماه ۱۳۳۲
۲۷	پنج رساله فارسی و عربی از ابن سینا (تصحیح دکتر احسان یارشاطر، استاد دانشگاه).	اسفندماه ۱۳۳۲



آرامگاه ابوعلی سینا

چاپخانهٔ مجلس